تصوف العرب الإسلامي

ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي

الدكتور محمد العدلوني الإدريسي

دار الثقافة
للنشر والتوزيع
الدار البيضاء

تصوّف الغرب الإسلامي

الدكتور محمد العدلوني الإدريسي

ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي

دار الثقافة
مؤسسة للنشر والتوزيع
34-32 شارع فيكتور هيكو – ص.ب. 4038
الهاتف 022.30.76.44 - 022.30.23.75
فاكس 022.30.65.11 – الدار البيضاء 20500

الطبعة الثانية
مزيدة ومنقحة

الكتـــــاب   ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي
تأليـــــف : د. محمد العدلوني الإدريسي.
الطبعـــــة   الثانية 2004.

الحقـــــوق : © حقوق الطبع محفوظة.

النـاشـــر : دار الثقافة - الدار البيضاء.
الطبـــــع   مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء.
الإيـــــداع : القانوني رقم 2004/2148.
ردمـــــك   ISBN 9981-02-552-6

الإهداء

إلى روح أمي..

إلى روح أبي..

إلى أسرتي..

إلى كلِّ عاشق مُتيّم بحبِّ الحكمة.

اعلم أن القلب ـ أَعْني قلب العارف ـ هو من رحمة الله، وهو أوسع منها، فإنه وسع الحق جَلَّ جلاله ورحمته لا تسعه : هذا لسان العموم من باب الإشارة، فإن الحق راحم لَيْسَ بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه، وأما الإشارة من لسان الخصوص فإن الله وصف نفسه بالنَّفَسِ وهو من التنفس : وأن الأسماء الإلهية عين المسمى وليس إلا هو، وأنها طالبة ما تعطيه من الحقائق، وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلاَّ العالم. فالألوهية تطلب المألوة، والربوبية تطلب المربوب، وإلا فلا عين لها إلا به وجودا أو تقديرا. والحق من حيث ذاته غني عن العالمين. والربوبية ما لها هذا الحكم، فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم. وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف إلا عين هذه الذات. فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر مَا وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده. فأول ما نفس عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى الرحمن بإيجادِهِ العالم الذي تطلبه الربوبية بحقيقتها وجميع الأسماء الإلهية. فيثبت من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شيء فوسعت الحق، فهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة.

فصوص الحكم : فص حكمة قلبية في كلة شعيبة

تقديم

التصوف الفلسفي نمط من أنماط الخطابات الفكرية التي يتوسل بها الإنسان للظفر بالحقيقة واليقين. إنه سلوك معرفي يقوم على تجربة ذاتية واعية وعيا خاصاً، سلوك لا يَعْتَمِدُ الحس ولا العقل وحدهما في بحث وبناء قضاياه، بل يعطي للوجدان والقلب دوراً رئيسياً فاعلا.

يتميز التصوف الفلسفي بخصوصية موضوعات بحثه ومنهجه وأسلوبه:

فموضوعاته تشكل حقلا واسعا من المباحث الأنطولوجية والابستمولوجية والسيكولوجية والآكسيولوجية. وعلى الرغم مما يطبع تلك المواضيع من طرافة وغرابة وتداخل، فإنها تتميز بخضوعها لنظام داخلي يقوم على بناء صارم ونسقية دقيقة يصدر فيها كل متصوف متفلسف عن موقف معين يحاول من خلاله حل ما يطرح عليه من قضايا ومسائل.

ومنهجه يتميز بكونه منهجاً تأويليا عرفانيا، أو بتعبير اصطلاحي دقيق : منهج كشفي يقوم على النظرة الشمولية الجامعة، التي من خلالها تتوحد كل إدراكات ومعارف المتصوف المحقق، من أجل بلوغ كُنْهِ الوجود وحقيقة الذات والعلاقة التي تجمعهما والمعاني التي تتخللهما.

أما أسلوبه، فيتميز بتعقده وامتناعه عن الاستيعاب بيسر لارتكازه على رموز ومصطلحات غاية في التعقيد إلى حد يمكن القول معه : **إن المصطلحات الصوفية لا تفيد إلا الصوفية.**

والتصوف الفلسفي لم ينضج ويتطور وينتشر شرقا وغربا ويطبع بطابع الوحدة، إلا في القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي. وقد مثل بالأصالة المرحلة الأولى من هذا النضج والإشعاع، الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر «**محي**

الدين بن عربي»، وهي أول مرحلة رائدة تبلورت فيها معه فلسفة جريئة، فلسفة «وحدة الوجود»، التي تقوم على نظرية في الوجود، تعتبر أن «الوجود كل واحد»، نظرية ارتبطت بها كل القضايا التي اهتم بها نسقه الفكري وجمعت بين شتات من الآراء والنظريات المتناقضة، صوفية، فلسفية، كلامية، دينية، فقهية وعرفانية غنوصية، جمعت كل ذلك في صورة جديدة لا عهد لمفكري الإسلام بها.

نَقُومُ في هذا الكتاب بدراسة تحليلية نقدية تركيبية لفلسفة «ابن عربي» الصوفية، وذلك من أجل تقديم صورة واضحة وشاملة ومركزة قدر الإمكان لأهم القضايا الفكرية التي تناولها بالبحث، مبينين مدى تعقد وطرافة وخصوصية هذه الفلسفة، وتشكيلها لإحدى المنعطفات الفكرية الأساسية في تاريخ الفكر الفلسفي والصوفي على حد سواء، لما تناولته من قضايا ميتافيزيقية عويصة بالبحث، مساهمة منها في حل أهم اشكالية عرفها الفكر الإسلامي وهي : إشكالية العقل والنقل.

أما الأهداف الأساسية التي توخيناها من هذا العمل فنلخصها فيما يلي:

أ ـ إبراز الطابع النسقي في فلسفة ابن عربي الصوفية. فعلى الرغم مما يبدو على مباحثه من عدم الترتيب، والبدأ في معالجة موضوع وعدم الانتهاء منه إلا في مكان آخر ضمن موضوع آخر، فإن الدارس المتخصص يمكنه الوقوف على ما تتسم به أفكاره من ترابط منطقي خاص، وانسجام قضاياهُ في وحدة عضوية متناغمة تدور حول محور أو محاور محددة، تفسر آراءه في الموضوعات التي يُعالجها، وتوضع اتجاهه الصوفي الفلسفي بطريقة محددة وواعية.

ب ـ إبراز الطابع الحجاجي الذي يميز أسلوبه ويبين قدرته على افحام الخصم، ومهارته في الاثبات والدحض معتمدا آليات حجاجية، يوظفها بشكل متسلسل متصاعد وصارم ضمن ما يسمى بالسلم الحجاجي : من استدلال وبرهان ومقارنة ونقد ودحض وتمثيل ومماثلة، وكل ذلك في قالب يغلف فيه الوجدان العقل ويتداخل فيه الحس والعقل بالإلهام والحدس.

جـ ـ الوقوف على الطابع الجبري الذي يهيمن على فكره، فهو يعتقد أن العالم يسير وفق ما قدره الله سلفا خاضعا لقانون أزلي وضرورة تهيمن على جميع الموجودات، فما العالم بمن فيه وما فيه إلا آلات للحق، فما يصدر عن الإنسان من فعل ففاعله الحقيقي هو الله.

يشتمل هذا الكتاب على مدخل وأربعة فصول :

في المدخل قمنا بالكشف عن انتماءات «ابن عربي» الفكرية، وحقيقة مذهبه والأساس الذي بنى عليه مذهبه في وحدة الوجود، والمنهج الذي توسل به لتوضيح وجهة نظره فيها.

الفصل الأول : انكببنا على تحليل ومناقشة نظرية الوجود في تصوف «ابن عربي» ونظرنا فيما ترتب عن هذا المبحث من قضايا صوفية وفلسفية، كمسألة علاقة الوحدة بالكثرة ومسألة الخلق وعلاقة الله بالعالم وصلة الحق بالخلق، ومسألة الأديان والنبوة والوجود الآخر.

الفصل الثاني : وجهناه للنظر في مبحث المعرفة فعرضنا لموضوع المعرفة عنده وحددنا خصائصها ووسائل بلوغها ومميزات العارف المؤهل لطرق بابها. كما وضحنا موقف «ابن عربي» من نظريات مفكري الإسلام فيها وموقفه من مناهج التأويل عندهم وعلاقة الظاهر بالباطن، وكيفية تحقق وحدة المعرفة عنده كما تحققت وحدة في الوجود.

الفصل الثالث : عالجنا فيه نظرية الأخلاق في مذهب «ابن عربي»، حيث قمنا بدراسة معالم فلسفة الأخلاق عنده والأساس الذي تقوم عليه، مميزين بين جانبين : جانب عملي (سيكوبيداغوجي) وهو ما يصطلح عليه بالمجاهدة، وجانب نظري ميتافيزيقي، وهو جانب صوفي فلسفي مغرق في النظرية، اهتم ببواعث الفعل الأخلاقي (لا الفعل ذاته) وبمسألة الجبر والاختيار والثواب والعقاب ومصير الإنسان. كل ذلك من منظور وحدة الوجود التي يعتقدها ويؤسس عليها نسقه الصوفي الفلسفي.

الفصل الرابع : خصصناه لتتبع ما آل إليه مذهب وحدة الوجود بعد «ابن عربي»، فوقفنا على الآثار الفكرية العظيمة التي خلفها هذا المذهب مما جعله يحيا زمنا طويلا في عمل رواد كان لهم مكانتهم الفكرية والسياسية والاجتماعية في البلاد التي استوطنوها، وذلك رغما على مضايقات الفقهاء المساندين من طرف الحكام والعامة.

وأنهينا بحثنا هذا بملحق ضمناه بعض النصوص المميزة والدالة على مذهبه الصوفي الفلسفي.

وما نأمله هو أن يكون هذا العمل قد حقق بعضاً مما توخيناه منه سلفاً.

الأستاذ الدكتور
محمد العدلوني الإدريسي
البيضاء 18 / 03 / 2004

مَدخل

وحدة الوجود في مَذهَب ابن عَربي الصُّوفي الفلسَفي

مــدخـــل
وحدة الوجود في مذهب ابن عربي الصوفي الفلسفي

ينتمي «ابن عربي» (560هـ / 1165هـ - 638م / 1240م)[1] إلى أهم مدرسة صوفية عرفها الغرب الإسلامي في القرن السادس الهجري، وهي مدرسة ألميرية، الوارثة لآراء «ابن مسرة»[2] ومدرسته الزهدية الصوفية الفلسفية، التي كان لأقطابها أثر بالغ الأهمية في تكوين شخصية «ابن عربي» الفكرية والصوفية، حيث تأثر بآراء «ابن برجان»[3] في التفسير الذوقي للقرآن. وعلى الرغم مما يفصل بينهما من أعوام تقدر بقرن تقريبا، فإننا نجد إشارات كثيرة لأفكاره سواء في كتابه «الفتوحات الملكية» أو «فصوص الحكم» أو «مواقع

---

(1) هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي ابن العربي الحاتمي، أطلق عليه أتباعه «الشيخ الأكبر» وكان يعرف بالأندلس باسم «ابن سراقة» أما في المشرق فكان يعرف بابن عربي من غير أداة التعريف تمييزاً له عن القاضي أبي بكر بن العربي المتكلم والفقيه. ولد في 17 من رمضان عام 560هـ الموافق لـ 28 يونيه 1165م بمرسة في بيت جاه وثروة وعلم، وفي سن 18 من عمره انتقل إلى اشبيلية مع أهله فمكث فيها 30 سنة طلب فيها العلم ودرس القرآن والحديث ثم ذهب إلى قرطبة حيث درس الفقه على بعض تلاميذ الفقيه الأندلسي «ابن حزم الظاهري». وقد التقى بفيلسوف قرطبة «ابن رشد»، وبعد سنه الثلاثين ارتحل إلى بلدان كثيرة في الأندلس والمغرب. وأخذ عن مشايخ صوفيتها وأبرزهم «أبو مدين الغوث التلمساني. كما تردد بين 590هـ و608هـ بين الحجاز واليمن والشام والعراق ومصر إلى أن استقر بدمشق وتوفي بها. (انظر في ذلك: ابن رعبي حياته ومذهبه، أسين بلاثيوس ترجمة بدوي ومقدمة فصوص الحكم لأبي العلا عفيفي.

(2) توفي 319هـ، ترجمة بالتكملة لكتاب الصلة، ج 1، ص 11.

(3) توفي 536هـ، انظر ترجمته بكتاب «صلة الصلة»، ص 31 - 32.

النجوم»، مما يدل على أنه كان على اطلاع تام بما كتبه. ولاشك أن كتب «ابن برجان» كانت متداولة في تلك الفترة خاصة «كتاب تفسير القرآن» و«شرح أسماء الله الحسنى»، كما كان مطلعا على آراء «ابن العريف»[4] فيما يخص نظريته في المعرفة الصوفية، وآراء «ابن قسي»[5] في وحدة الأسماء الإلهية وعلاقتها بالوجود العام.

ويُعَدُّ ابن عربي من المتصوفة المتفلسفين القائلين بوحدة الوجود ورأس مدرسة خاصة، هي مدرسة «وحدة الوجود المرسلة»، بل أكثر من ذلك يعتبر الواضع الأساسي لدعائم هذا المذهب، المفصل لمعانيه ومراميه. وقد جاء مذهبه هذا منبثا بين ثنايا كتبه خاصة منها «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم»، حيث يقول عنه في مقدمة كتابه «الفتوحات» في مستهل حديثه عن محتوياته : «... أما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة... فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها، فإنه العلم الحق والقول الصدق، وليس وراءها مرمى، ويستوي فيها البصير والأعمى، تلحق الأباعد بالأداني وتلحق الأسافل بالأعالي، والله الموفق لا رب غيره...»[6].

من هذا القول يتبين لنا أن تصوف «ابن عربي» الفلسفي بقضاياه المتشابكة المتشعبة، يتجه إلى بيان مشكلة أساسية شغلت فكره وجنّد كل جهوده من أجل توضيحها ـ فهو يعترف بغموضها وتعقد قضاياها ـ في صورة مذهب فلسفي متماسك البنية متناسق المباحث، باعتبارها العلم الحق والهدف المنشود من كل علم، وهي : «... أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به، فما ظهر من الوجود بالوجود إلا الحق...»[7].

(4) توفي 535هـ، ترجمته بـ«المعجم» لابن الأبار، ترجمة 18، ص 18.
(5) توفي 546هـ، ترجمته بـ«الإعلام»، المراكشي، الرباط 1974، ص 58.
(6) الفتوحات المكية، دار الفكر، بدون تاريخ، جـ 1/4، ص 38.
(7) الفتوحات المكية، جـ 1/4، ص 363.

من أجل البناء النظري لهذه الأطروحة انطلق «ابن عربي» من رفضه للمواقف المختلفة المترتبة عن الفهم الفقهي والكلامي والفلسفي للدين، عقيدة وشريعة، مُوَجِّهاً لها أعنف الانتقادات، وذلك لِقِصَرِ نظرها في بُلوغ الحقيقة واعتقادها. يقول مثلا في نقده للتصور الفقهي: «وأكثر علماء الرسوم عدموا علم ذلك (التجلي الإلهي) ذوقا، فأنكروا مثل هذا من العارفين حسداً... وأكثر العامة تابعون للفقهاء في هذا الانكار تقليدا ورداً على كتاب الله وتحجيراً على رحمة الله»[8]. أما عن رفضه لعلم الكلام فيقول: «ثم نرجع إلى السبب الذي لأجله منعنا المتأهب لتجلي الحق إلى قلبه من النظر في صحة العقائد من جهة على الكلام... فالعامة بحمد الله سليمة عقائدهم... ما لم يطالعوا علم الكلام... (أما) أهل النظر والتأويل... فإما مصيب أو مخطئ بالنظر إلى ما يناقض الظاهر ما جاء به الشرع»[9]. وفي دحضه تصور الفلاسفة لحقيقة الوجود، يقول: «فما أعمى من اتبع عقله في حكمه بما حكم به على ربه... ولم يتبع ما حكم به الرب على نفسه... وأما أهل الكشف والوجود (يرون) أن الله هو الظاهر الذي تشهده العيون والباطن الذي تشهده العقول»[10]. ولم يقف عند هذا الحد بل كان له موقف من متصوفة زمانه حيث يقول: «وكما أنّي قد ذممت الصوفية ولم أُرِد به الصادقين وإنما أعني الصنف الذي تزيا بزيّهم عن الناس وباطنه مع الله بخلاف ذلك... (فهم) يسيئون الأدب مع الحق بالخروج عن مراسمه... فذمي الصوفية إنما أذم هذا الصنف (وهم) من الحلولية والاباحية وغيرهم...»[11].

ابن عربي إذن رفض كل التصورات التي أقيمت في عصره وقبل عصره عن معنى الألوهية والتحديدات التي حددوا بها الصلة بين الله والعالم والله والإنسان. واعتبر أن العقل وحده عاجز عن إدراك حقيقة ذلك، خاصة والدليل

---

(8) الفتوحات المكية، جـ 1، ص 272.

(9) الفتوحات المكية، جـ 1، ص 34.

(10) الفتوحات المكية، جـ 3، ص 484.

(11) كتاب الشيخ الأكبر «محي الدين بن عربي»، ترجمة حياته من كلامه محمود محمود الغراب، 1403هـ، ص 46.

العقلي يمكن أن يهدمه دليل عقلي معارض له، فوراء العقل الجزئي المحدود عقل إيماني[12] لا محدود.

*** فما الوسيلة وما الطريق الموصلة لبلوغ هذه الحقيقة؟**

يرى ابن عربي أن منهج بلوغ الحق لا يقوم على التجربة الحسية ولا البرهنة العقلية، وإنما يقوم على القلب وأسراره والذوق وإدراكه، ولهذا نجده يُهمل منهج العقل، الذي هو منهج التحليل والتركيب، بل ينقده[13] ويأخذ بمنهج الذوق المدعم بالعقل القائم على التصوير العاطفي والرمز والإشارة والمعتمد على أساليب الخيال في التعبير[14]، إذ بدون هذا العلم لا يمكن للصوفي - العارف

---

(12) يمكن أن نستنتج من مفهوم العقل الإيماني عند ابن عربي أنه ذلك العقل المدعم بالذوق وهو يستعمله بمعنى القلب الخاص، لأنّ القلب العام موجود عند كل حيوان، فالمعنى الخاص للقلب هو تلك اللطيفة الربانية الروحانية الذي يكون عالما مدركا مخاطباً معاقباً (انظر حديث العقل) «أول ما خلق الله خلق العقل...» وحديث القلب ﴿لا تسعني أرضي ولا سمائي بل يسعني قلب عبدي المؤمن» فالعقل الذي يقصده ابن عربي: لا الجدلي ولا المنطقي البرهاني بل العقل الذوقي، إن صح التعبير، القادر على تلقي التجلي الإلهي.

(13) يرى ابن عربي في الباب 56، جـ 1، ص 284 من الفتوحات المكية في نقده للمنطق الأرسطي وخاصة الاستقراء وتبيان صحيحه من سقيمه.

إن الاستقراء إن كان مصيبا في المسائل العملية لا يصح في العقائد فإن مبناها على الدلالة الواضحة فإنه لو استقرأنا كل من ظهرت منه صنعة وجدناه جسما ونقول ان العالم صنعة الحق وفعله وقد تبعنا الصناع فما وجدنا صانعا إلا ذا جسم فالحق جسم، تعالى عن ذلك،...».

ويقول:

للاستقراء حد في المعاني	يلازمه القوي من الرجال
له حكم ولا يعطيك علما	فصورته كنزلة الظلال
مزاجه الدليل يقوم فيها	وأين العين من شحص المثال
فلا تحكم بالاستقراء قطعا	فما عين الغزال كالغزال

(14) إن الخيال في نظر ابن عربي قوى مبدعة مساعدة على إدراك ما لا يدركه العقل: «ذلك أن الكون كله حقائق كونية، لها ثلاث مراتب علوية وهي المعقولات وسفلية وهي المحسوسات وبرزخية وهي المتخيلات، فما هي إلا مرتبة جامعة للمرتبتين إنها مرتبة الوجود الملموس والغيبي» (انظر الفتوحات، جـ 1، ص 33) وكذلك (L'imagination créatrice chez Ibn Arabi, H. Corbin, Paris, 1958, Edit. flamarion, p. 137-154)

فقوة التفكير عند «ابن عربي» خاضعة إلى حد كبير إلى قوة خياله لذلك نراه يلجأ إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات والمجازات من أجل إيضاح أدق المعاني الفلسفية في مذهبه الصوفي الفلسفي.

أن يعالج مسائل تَسْتَعْصِي على العقل غير المؤيد بالذوق أن يُدركها، ويستعصي على اللغة غير الرمزية أن تفصح عن أسرارها[15].

يقوم مذهب «ابن عربي» الصوفي الفلسفي على مجموعة من المفاهيم المتقابلة مثل :

الظاهـر في مقابل	الباطـن
التشبيه في مقابل	التنزيه
الخيـر في مقابل	الشـر
الفنـاء في مقابل	البقـاء
الحرية في مقابل	العبودية
الستـر في مقابل	التجلـي
الشريعة في مقابل	الحقيقة
الإيمـان في مقابل	الشـرك
الناسوت في مقابل	اللاهـوت
العبـد في مقابل	الـرب
الاتصال في مقابل	الانفصـال

وقبل أن نعمل على فهم كيفية تناسق هذه المتقابلات المفاهيمية، وكيف توظف في صميم نسقه الصوفي بمباحثه المختلفة الوجودية والمعرفية والقيمية، لابد أن نشير إلى مسألة أساسية تساعدنا على معرفة كيف تتوافق المتناقضات في نسقه هذا وإدراك أن التناقض نسق التصوف.

فإذا كانت الفلسفة المحضة تلتزم بالمنطق وقوانين الفكر من هوية وسببية وعدم التناقض... فإن الفيلسوف، ولكي لا تتهافت آراؤهُ، ولكي تكون أفكاره ومباحث مذهبه في اتساق، فإنه يراعي ألا تتناقض أو تتعارض فيما بينها. إلا أنه مع التزام أغلب الفلاسفة بمنطق الفكر ذاك، نجد بعضهم قد أدرك عدم التطابق

(15) انظر في ذلك : د. عفيفي فصوص الحكم، نفس المعطيات، ج 1، ص 9.

بين منطق الفكر ومنطق الوجود[16]. فبينما لا يسمح منطق الفكر بالتناقض، بل يفضحه ويسجبه، فإن حقيقة الوجود لا تُعْقَلُ إلا بمنظار التناقض[17]، لأن في تعارض الأضداد ينبثق النقيض عن النقيض[18]. ولإدراك هذه الخاصية، خاصية الإيمان بالوحدة الكامنة وراء التناقض والتعارض بين الموجودات، لابد من منهج واعتقاد خاصين، منهج يقوم على الإلهام والذوق والبصيرة، ويرفض الحس والعقل كمصدرين وحيدين للمعرفة، واعتقاد يرفض الاعتراف بالتعارض والتباين بين المتقابلات والمتناقضات الوجودية والإيمان بالوحدة التي تحققها.

*** فكيف فهم ابن عربي العلاقة بين تلك المتقابلات المفاهيمية، وبنى مذهبه الصوفي الفلسفي في وحدة الوجود عليها؟**

(16) نقصد بهم بعض الفلاسفة ذوي النزعة الصوفية، مثل «هيرقليط» الذي يرى أن الحياة والموت وجهان لحقيقة واحدة...، ومثل هيجل الذي يقول بوحدة المتناقضات...، وبالخصوص عند الصوفية وبالأخص أصحاب «وحدة الوجود».

(17) انظر في ذلك «د. أحمد محمود صبحي» «التصوف إيجابياته وسلبياته» عالم الفكر، عدد 6، 1975، ص 369 - 370.

(18) انظر هذا المفهوم خاصة عند هيرقليط، الذي يرى أن «اللغوس» هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان، وهو الله، «ربيع الفكر اليوناني»، ص 140.

الفصل الأول

مبحث الوجود في مذهب ابن عربي الصوفي الفلسفي

وحدة الوجود المرسلة (المقيدة)

الفصل الأول

مبحث الوجود في مذهب ابن عربي

يذهب «ابن عربي» إلى أن الوجود في حقيقته واحد وأن وجود الموجودات، أخسّها وأسماها جميعا، إنما هو الله ليس ثمة شيء غيره. فكل الموجودات تمثل وحدة في جوهرها، حتى إن كل جزء من العالم هو العالم كله : «فما ثم إلا هو، وما هو إلا هو... وهو من حيث الوجود عين الموجودات. فالمسمى محدثات... ليست إلا هو، فهو العلي لنفسه لا بالإضافة. فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة. فعلو الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجود الكثيرة. لذلك نقول فيه هو لا هو، أنت لا أنت.... (إن) الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره. وما تم من يراه غيره وما ثمة من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه»[1].

إن ما ورد في هذا النص من أفكار وآراء في تحديد الوجود، نجد له أشباها ومثيلات سواء في فصوص الحكم أو الفتوحات المكية، أو في بعض من رسائله[2]، وهي موجهة جميعا من أجل توضيح قضيته : «إن الوجود كل واحد». ولكن مادام هذا الوجود ظاهر وباطن فهو يسميه اسمين متقابلين، فمن حيث مظاهره المتعددة المتكثرة المختلفة فهو «الخلق»؛ أي العالم وظواهره. ومن حيث أن هذه الكثرة والتعدد في العالم ليست إلا «مظاهر» لذات واحدة،

(1) فصوص الحكم «فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية»، ص 76- 77.

(2) انظر مثلا رسالة الألف ورسالة الميم والواو والنون ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، جـ 1، ط 1، 1361هـ.

لحقيقة واحدة، فهو «الحق»؛ أي الله الواحد الأحد. من هذا يتبين لنا، وحسب ما ورد في النص : أن ما الوجود إلا الله، «فما هو إلا هو»، ولكن في نفس الوقت إن وجود الحق غير وجود الخلق، «فهو لا هو» فكيف يُعَلَّلُ ذلك؟

أ ـ وحدة الوجود توحيد للمتناقضات الوجودية :

إن الصورة المتناقضة التي يُقدمها ابن عربي عن حقيقة الوجود تنسجم تماماً مع مذهبه في «وحدة الوجود المرسلة» (أو الوحدة المقيدة) ولفهم ذلك لابد وأن نُمَيِّز في التصور الذي يُقدمه عن الذات الإلهية بين وجهين :

الوجه الأول : ينظر فيه إلى الله من حيث هو ذات بسيطة مجردة عن النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجية، ومنزهة عن صفات المحدثات وعن كل ما يُمت بصلة إلى الوجود الواقعي، كما أنها منزهة عن أي تصور وعن أية معرفة. حيث يقول في هذا الصدد : «إنه (الله) ليس في شيء ولا شيء فيه، سواء كان داخلاً في، أم خارجاً من (...) حجابه واحديته، ولا يحجبه سواه، حجابه اختفاء وجوده في واحديته بدون أي كيفية، لا أحد يراه سواه، لا نَبِي ولا مرسل، ولاَ ولي مكمل، لا مَلك مقرب يعرفه. نبيُّه هو، وارساله هو، وكلمته هو. لقد أرسل نفسه بنفسه لنفسه»[3].

فالله إذن حسب هذا الوجه، كائن مطلق لا يحدده عقل أو يقيده، «ليس كمثله شيء»[4]، و«لا تدركه الأبصار»[4]. وهنا يظهر عنده مقام التنزيه أو مقام «أحديةَ الذات الإلهية المنزهة» عن الوصف، المجردة عن جميع النسب والإضافات[5]. إلا أن الله بهذا المنظور ليس هو إلها على الحقيقة، كما يرى، لأن الإله يقتضي المألوه، فهي وإن كانت تعرف بأنها «ذات قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه. فهو الدليل عليه»[6].

---

(3) رسالة الآحادية تسمى كذلك «كتاب الألف»، ص 4، طبعة حيدر آباد، 1361هـ، ضمن رسائل ابن عربي، دار التراث العربي، ط 1، بيروت.

(4) الآية 10 الشورى، والآية 103 الأنعام.

(5) فصوص الحكم، الفص العاشر، ص 119، جـ 2.

(6) فصوص الحكم، الفص الخامس، حكمة مهيميَّة في كلمة إبراهيمية، جـ 1، ص 81.

أما الوجه الثاني : فيتحدَّد عنده بربطه (الإله) بالمألوه، أي أن هذا الإله يقتضي نسبا وإضافات إلى من هو مألوه له، فلا يُعرف الله «الحق» إلا بمعرفة العالم «الخلق» : «فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف»[7]. وهذه النسب والإضافات هي الصفات والأسماء الإلهية. ولما كانت الصفات في منطقة هي «عين الذات» - كما ذهب إلى ذلك المعتزلة - وكانت صفات الحق بها يُحقق وجود الخلق، فإن الحق هو عين الخلق[8]. ويسمى «ابن عربي» هذا المقام بـ«أَحَدِيَّةِ الأَسْمَاءِ الإِلَهِيَّةِ» وهي أَحَدِيَّةُ ٱلْكَثْرَةِ، وذلك لأن الأسماء الإلهية دلالات مختَلفَة على ذات واحدة، ومجالٍ متعددة في عين واحدة، هي عين «الحق». ويمكن أن نطلق كذلك على هذه الأَحَدية، أَحدية الاثنينية، لأنها مقام الجمع بين الحق والخلق : الله والعالم، الذات الهية والأسماء[9].

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا — وليس خلقا بذاك الوجه فاذكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته — وليس يدريه إلا من له بصر
جمِّع وفَرِّق فإن العين واحدة — وهي الكثرة لا تبقي ولا تذر[10]

من هذا الذي تقدم يظهر لنا أن العلاقة (الوجودية) بين الله والعالم ليست علاقة خالق من لاشيء، بمخلوق من عدم، بل إن العالم صدر عن الله عن طريق «التجلي الفيض الإلهي»[11] الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور[12].

---

(7) فصوص الحكم، جـ 1، ص 29 والفتوحات المكية، ج 4، ص 263.

(8) فصوص الحكم، فص حكمة مالكية في كلمة زكراوية، جـ 1، ص 179.

(9) فصوص الحكم، تعليق على الفص العاشر، جـ 2، ص 119.

(10) فصوص الحكم، فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية، جـ 1، ص 79.

(11) التجلي عند ابن عربي هو الخلق بالفيض الرباني حيث يقول عنه : «إنه ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وهو على مقامات مختلفة فمنها ما يتعلق بأنوار المعاني عن المواد من المعارف والأسرار ومنها ما يتعلق بأنوار الأنوار، ومنها ما يتعلق بأنوار الأرواح... ومنها ما يتعلق بأنوار الطبيعة... وأنوار الأسماء... وأنوار المولدات والأمهات والعلل والأسباب على مراتبها...» (الفتوحات المكية، جـ 2، ص 485).

(12) فصوص الحِكم، مقدمة الكتاب، ص 9.

أما الحكمة من تجليه في العالم، يرى «ابن عربي» وفقا للحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فبه عروفني»، أن الله تعالى أراد أن يخلق العالم عامة والإنسان خاصة ليرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه.

*** فكيف تم ذلك الخلق - التجلي؟**

يقول ابن عربي : «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالجود، ويظهر به سِرُّه إليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة؛ (...) وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه فكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلاً إلا ويقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ فيه؛ وما هي إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه، «وإليه يرجع الأمر كله»، كما ابتدأ منه. فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بـ«الإنسان الكبير...»[13].

لاشك أن هذا النص، وعلى الرغم من لغته الرمزية وتعبيراته التعتيمية المعقدة وتَلاعبه بالألفاظ، يفصح عن المحاور الأساسية لنظرية الوجود في مذهب «ابن عربي»، ويكشف عن حقيقة وجود العالم وحقيقة علاقته بالواحد الحق، وكذا نمط وحدة الوجود التي يرومها ويتميز بها عمن قال بها أو سيقول بها خاصة «ابن سبعين» (ت 668هـ) وتلميذهما «الششتري» (ت 668هـ).

يتبين لنا من هذا النص أن الوجود كله من عالم الغيب إلى عالم الحس والشهادة ليس سوى شكلاً معيناً لوجود الله، أي أنه ليس في الأمر وجودان :

(13) فصوص الحكم، الفص الأول : «حكمة إلهية في كلمة آدمية»، ص 48 - 49.

وجود الله ووجود العالم، بل وجود واحد وحقيقة واحدة هما وجود الله وحقيقته وما عداهما تجليات لهما[14]. **لكن ألا يطرح هذا الفهم مسألة العلاقة بين الله والعالم، علاقة الحق بالحق، الوحدة بالكثرة؟**

فكيف هي تلك العلاقة؟

ب ـ علاقة الله بالعالم علاقة تجل وفيض :

إننا في الواقع لا نجد تفسيرا منظما لهذه المسألة الميتافيزيقية العويصة في فكر «ابن عربي» سواء في الفصوص أو الفتوحات المكية أو شجرة الكون[15]، كما نجدها منظمة التحليل في فلسفة أفلوطين في الفيوضات، أو فلسفة «عبد الكريم الجيلي» في التنزلات، بل نجده يلجأ إلى التشبيه والتمثيل واستعمال ألفاظ المجاز الغامضة، مثل التجلي في المرآة، والتخلخل، والسريان في الوجود...[16].

وحتى نتمكن من بناء فهم تقريبي لهذه العلاقة، لابد أن نبين مسألة أساسية في فلسفة «وحدة الوجود» الصوفية عند «ابن عربي»، وهي : أنه رغم قوله بوحدة الوجود وأن لا وجود إلا الله، فإنه يؤكد مع ذلك على ثنائية الذات الإلهية ـ العالم، ويرى أنه : «لا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجه أبداً من حيث الذات. لكن من حيث أن هذه الذات منعوتة الألوهية فهذا حكم آخر تستقل العقول بإدراكه»[17]. ذلك أن الذات الإلهية ـ وكما بينا سابقا ـ منزهة عن كل معرفة إنسانية فهي «لا اسم لها»[18]، لأنها تملك معقوليتها الخاصة. ولذا فإن «أحادية الذات في نفسها لا يعرف لها ماهية حتى يُحكم عليها»[19]. إنها غيب وتَعالٍ مطلق. وهكذا نجده يميز الذات الإلهية عن العالم، بل أكثر من ذلك يميز الذات الإلهية حتى عن الصفات والأسماء التي يصف بها نفسه في محكم تنزيله.

---

(14) فصوص الحكم، ص 26 وص 79.

(15) انظر بي هذه الرسالة خاصة ص 6 وما يليها، طبعة البابلي، 380هـ / 1968م.

(16) فصوص الحكم، جـ 1، ص 26، 79.

(17) الفتوحات المكية، جـ 1، ص 41 وجـ 2، ص 579.

(18) الفتوحات المكية، جـ 1، ص 69.

(19) الفتوحات المكية، جـ 1، ص 289.

فما مرماه من ذلك؟

إن المرمى الحقيقي لابن عربي مربوط وموجه بتأثير فِكْرَةِ التوحيد كما تبلورت في الفكر العربي الإسلامي ونضجت في فِكره الصوفي الفلسفي، والتي هي وسط بين التنزيه والتشبيه، لأن : «... للحق سبحانه في مشاهدة عباده إياه نسبتين : نسبة تنزيه ونسبة تنزل إلى الخيال بضرب من التشبيه، فنسبة التنزيه تجليه في : «ليس كمثله شيء». والنسبة الأخرى تجليه في قوله عليه السلام : أعبد الله كأنك تراه، وقوله : إن الله في قبلة المصلي، وقوله تعالى : ﴿أينما تولو وجوهكم فثم وجه الله...﴾»[20].

وقد اقتضى هذا الموقف من «ابن عربي» أن يقف من حقيقة الوجود موقفين، موقف التنزيه وموقف التشبيه[21]، وإن كان لا يوازن بين الموقفين، إذ نجده في بعض المواقف يبالغ في التشبيه إلى حد يكاد يصطبغ معه مذهبه بصبغة مادية[22] كما يتبين ذلك من قوله : «إن الله لطيف، فمن لطفه أنه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عينُ ذلك الشيء، حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه إسمه بالتواطئ والاصطلاح. فيقال هذا سماء وأرض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام والعين واحدة من كل شيء وفيه. كما تقول الأشاعرة إن العالم كله مماثل بالجوهر : فهو جوهر واحد فهو عين قولنا العين واحدة»[23]. كما نجده يبالغ في التنزيه إلى حد، ترفع معه كل مناسبة بين الحق والخلق : «إذْ لا يصح أن يعرف من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد في سواه سبحانه، ولهذا قال: ﴿ليس كمثله شيء﴾ و﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾. فالعلم بالسلب هو العلم بالله تعالى»[24].

---

(20) الفتوحات المكية، جـ 2، ص 2.

(21) من الأمثلة الشعرية المدعمة لموقف ابن عربي قوله :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقا بذلك الوجه فاذكروا
جمع وفرّق فإن العين واحدة ... وهي الكثرة لا تبقى ولا تذر

(فصوص الحكم، الفص العزيزي، جـ 1، ص 131).

(22) فصوص الحكم، ص 31، ج 1.

(23) فصوص الحكم، فص 23، حكمة إحسانية في كلمة لقمانية، ص 188.

(24) الفتوحات المكية، جـ 1، ص 120 وفصوص الحكم، ص 31 والفص 22، ص 184.

وحتى نفهم هذه المسألة المشتبكة، نعود لنوضح أكثر مستويات الوجود والعلاقة القائمة بينها، حيث يميز ابن عربي بين :

– الله كوجود مطلق.

– والعالم كوجود مخلوق بالتجلي.

في المستوى الأول (الوجود المطلق) يميز كذلك بين **جانب الذات**، أو ما يسميه «الذات الإلهية» أو «أحدية الذات»، وهو مستوى التنزيه المطلق. **وجانب الأسماء والصفات الإلهية**، وهو ما يُطْلِقُ عليه أحياناً اسم «الألوهية» أو اسم «الربوبية»، وهنا يكون وجود الذات الإلهية مقيداً غير مطلق، وجود نسبي متعين في الصفات أو ما يسميه بـ«أعيان الممكنات»، وهو بالنسبة لله ـ الذات، كالظل الذي يمتد على سائر الموجودات، وليس «هذا الظل الإلهي» سوى العالم: «فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأوحد. ومن حيث كثرة الصور هو العالم»[26].

من هنا إذن تتحدد لنا صلة الله بالعالم، إنها لا تتعدى كونها صلة ذاته (الأحدية) بأسمائه وصفاته (الربوبية). فعن طريق أسمائه لا عن طريق ذاته أوجد العالم.

ومن هنا كذلك يمكن القول : **إن الله ـ الذات منزه تنزيها مطلقا عن الوجود، بينما الله ـ الصفات والأسماء، مرتبط بالعالم ارتباطا وثيقا**؛ لأن هذا الوجود الاعتباري للعالم وللإنسان بالدرجة الأولى، وجود ضروري لافتقار أسماء الله الحسنى إليه في وجودها، كي يرى فيها نفسه بأعيانها كما اقتضت مشيئته[27].

وهكذا تُصبح الصلة بين الحق والخلق كالصلة بين الواحد العددي وما ظهر عنه من الأعداد : «فوجود الكثرة في الأسماء، وهي النسب وهي أمور عدمية. وليس إلا العين الذي هو الذات...»[28]. فكما أن الواحد العددي هو عين الأعداد الظاهرة فيه، كذلك الحقّ المنزه هو الحق المشبه[29].

---

(25) فصوص الحكم، ص 27.

(26) فصوص الحكم، الفص 9، حكمة نورية في كلمة يوسفية، ص 101 و103.

(27) انظر النزعات المادية في الإسلام، نفس المعطيات، ص 277.

(28) فصوص الحكم، فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية، ج 1، ص 77.

(29) فصوص الحكم، ص 30.

*** ولكن كيف تصدر الكثرة عن الوحدة، العالم عن الله؟**

انطلاقا من النص السابق، والذي نحن دائما بصدد تحليله، شاء الله أن تتجلى حكمته في «كلمة» ولعل هذه «الكلمة» هي قوله تعالى : ﴿وإذا قضى أمراً فإنما يقول له : كن فيكون﴾(30). فكان العالم وفق مرحلتين : مرحلة كان فيها عبارة عن شبح لا روح فيه «كمرآة غير مجلوة»، ومرحلة وجد فيها بشكل جلي صريح «كمرآة مجلوة»، وحيث حصل التجلي كان الإنسان، فهو الذي تجلت فيه الأسماء والصفات مجتمعة بأعيانها ليرى الله نفسه فيه (خلق الله آدم على صورته)، ثم خلق العالم وهو كذلك تجلي لأسماء الله متفرقة.

وقد خلق الله العالم بالفيض والتجلي الأقدس كما يرى «ابن عربي» : «على عدد الحروف من أجل النفس في ثمانية وعشرين... فأول ذلك العقل وهو القلم وهو قول النبي ﷺ أنه : «أول ما خلق الله العقل». وفي خبر آخر : «أول ما خلق الله القلم». فكان أول خلق خلقه الله من النفس الذي هو العماء القابل لفتح صور العالم فيه،... ثم النفس وهو اللوح ثم الطبيعة ثم الهباء ثم الجسم ثم الكسل ثم العرش، ثم الكرسي ثم الأطلس ثم فلك الكواكب الثابتة ثم السماء الأولى ثم الثانية ثم الثالثة ثم الرابعة ثم الخامسة ثم السادسة ثم السابعة ثم كرة النار ثم المرتبة ثم كرة الهواء، ثم كرة الماء ثم التراب ثم المعدن ثم النبات ثم الحيوان ثم الملك ثم الجن ثم البشر...»(31). ويبقى أعظم تجل لكلمة الله هو الإنسان، لأنه عين جلاء مرآة الوجود وروح صورته.

*** فما موقف ابن عربي من قضية الإنسان ضمن نظريته في وحدة الوجود؟**

جـ ـ قضية الإنسان في مذهب ابن عربي :

كما ورد في النص، إن الإنسان هو أصل الوجود ومبدأ صلة الله بالعالم، بل هو «روح العالم وعلته وسببه وأفلاك مقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته...»(32). ومن هنا يصفه بأنه خليفة : «فلما أوجد (الله) هذا الخليفة

(30) سورة البقرة، الآية 117.

(31) الفتوحات المكية، جـ 2، ص 395.

(32) الفتوحات المكية، جـ 3، ص 251.

(الإنسان) على حسب ما أوجده، قال له : أنت المرآة وبك يُنظر إلى الموجودات وفيك ظهرت الأسماء والصفات. أنت الدليل عليَّ، وَجَّهتُك خليفة في عالمك تظهر فيهم بما أعطيتك، تمدهم بأنواري، تعذبهم بأسراري وأنت المطالب بجميع ما يطرأ في الملك»[33]. وقد سُميٍّ هذا الخليفة كما يرى «ابن عربي» بالإنسان «لكونه بالنسبة لله : «بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر... فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم»[34]. انطلاقا من هذه القيمة الأنطولوجية التي يحضى بها الإنسان يقرر «ابن عربي» ما يلي :

– إن وجود الأنسان ضروري لوجود العالم، فلا يقوم العالم إلا بوجود الإنسان : «فلا يزال هذا العالم محفوظا مادام فيه الإنسان».

– إن الإنسان أفضل الموجودات، أفضل حتى من الملائكة : «فليس للملائكة جمعية آدم»، لأن فيه تجَلَّى مجتمعاً من الأسماء الإلهية ما تجلى متفرقاً في العالم. ولهذا كان يطلق على الإنسان العالم الأصغر، والعالم الإنسان الأكبر[35]. ويتضح ذلك من خلال المماثلة التي يقيمها بينهما : «فأما العالم الأعلى، فالحقيقة المحمدية وفلكها الحياة نظيرها من الإنسان اللطيفة والروح القدسي، ومنهم العرش المحيط ونظيره من الإنسان الجسم... الكرسي ونظيره النفس... البيت المعمور ونظيره القلب... الملائكة ونظيرها الأرواح والقوى التي فيه... زحل نظيره القوة العلمية والنفس... المشتري وفلكه نظيرهما القوة الذاكرة ومؤخر الدماغ... الأحمر وفلكه نظيرهما القوة العاقلة واليافوخ... الشمس وفلكها نظيرهما القوة المفكرة وسط الدماغ ثم الزهرة وفلكها، نظيرهما القوة الوهمية والروح الحيواني ثم الكاتب وفلكه نظيرهما القوة

(33) ابن عربي كتاب «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية»، طبعة ليدن، سنة 1332هـ - 1919م، فون س نيبرح، الباب 17 في خواص الأسرار المودعة في الإنسان H.S. Nyberg.
(34) فصوص الحكم، الفص الأول، ص 49 - 50.
(35) مصطلحات الإنسان الأكبر إشارة إلى العالم كله، والعالم الأصغر إشارة إلى الإنسان، استعملها إخوان الصفا منذ القرن 4هـ في موسوعتهم «رسائل إخوان الصفا» جـ 2 خاصة والرسالة الجامعة جـ 1 وإن كانوا استعملوا المصطلحين لغرض آخر غير استعمال ابن عربي لهما.

المفكرة وسط الدماغ، القمر وفلكه نظيرهما القوة الحسية والجوارح التي تحس...»[36].

وهكذا إلى باقي الموجودات وما يناظرها من قوى الإنسان الجسمية والنفسية بشقيها العقلية والانفعالية[37].

وطبيعة الإنسان عند «ابن عربي» تتكون من عنصرين، ناسوت ولاهوت، عبد ورب، وذلك تمشيا مع نظريته في «وحدة الوجود» واعتمادا على آراء الحلاج في نفس الموضوع[38]، فالحق الذي يتجلى في جميع صور الموجودات يتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها. إلا أن هذا الإنسان من حيث هو أشخاص وأفراد متفاوتة درجاته في مراتب الكمال، وأعلى هذه الرتب، منزلة قريبة من منزلة الألوهية هي التي يصلها «الإنسان الكامل».

*** فمن هو الإنسان الكامل وبما يصل هذه المرتبة؟**

لا نجد في الواقع تفرقة بين الإنسان الواقعي العادي والإنسان الكامل في كتابات ابن عربي، التي تعالج هذه المسألة، إلا من حيث تفاوت مراتب

(36) الفتوحات المكية، المجلد 1/4، ص 120 - 121.

(37) راجع ما يقوله ابن عربي في المقارنة بين العالم الصغير والعالم الكبير في التدبيرات الإلهية»، الصفحات : 110 - 111 - 120.

(38) يعتبر الحلاج أول من نادى بفكرة تألية الإنسان واعتباره نوعا خاصا من الخلق لا يدانيه في لاهوته نوع آخر من المخلوقات، حيث يقول في هذا الصدد :

سبحانه من أظهر ناسوته ... سر لاهوته الثاقب

ورغم أخذ ابن عربي عليه فإن الفرق بين رأييهما في الإنسان يتجلى في أن الحلاج اعتبر الناسوت واللاهوت طبيعتين منفصلتين في الإنسان بينما ابن عربي اعتبرهما وجهين لحقيقة واحدة. انظر في ذلك خاصة «د. عفيفي : فصوص الحكم ص 36، ومقالته «من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية بمجلة كلية الآداب القاهرة 1933 ص 27 وما يليها. ويظهر الفرق بينهما في قول ابن عربي : في فصوص الحكم، الفص 15 حكمة نبوية في كلمة عيساوية، ص 143.

فلولاه ولولانا ... لما كان الذي كانا
فأنا عبده حقا ... وإن الله مولانا
وأنا عينه فاعلم ... إذا ما قلت : انسانا
فلا تُحجَبْ بانسان ... قد أعطاك برهانا
فكن حقا وكن خلقا ... تكن بالله رحمانا

«الكمال» بينهما[39]، ومع ذلك فإننا نجده يصفه بأنه هو الذي : «أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقاً ويظهر بحقيقة الامكان فيكون خلقاً»[40]. فهو عين جلاء مرآة العالم الذي تجلى فيها الحق. ويُفرق «ابن عربي» في الإنسان الكامل بين ناحيتين الأولى خاصة به باعتباره إنساناً حادثاً، والثانية كذلك خاصة به، باعتباره أزليا أبديا، «فهو الحادث الأزلي والشيء الدائم الأبدي...»[41]. أما عن بلوغ أفراد الإنسان هذه المرتبة، وكيف وبما يصلون إليها، فإن الأمر يتوقف على الجهة التي ينظر منها «ابن عربي» إلى معنى «الإنسان الكامل»[42]، إذ هناك جهات مختلفة يحدد من خلالها هذه الفكرة، أهمها ثلاث :

الأولى : يكون فيها الإنسان الكامل هو الجانب الإلهي الصرف من الإنسان، باعتباره ذلك الكيان الوجودي الذي ينكشف به سر الحق إليه، فهو : «الكلمة الفاصلة الجامعة، قيام العالم بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم»[43].

الثانية : يكون فيها الإنسان الكامل هو الحقيقة المحمدية مصدر الشرائع والنبوات ومصدر جميع الأولياء، وأكمل هؤلاء على الاطلاق هو النبي محمد ﷺ[44]. وهو يقصد بالحقيقة المحمدية لا محمد النبي المبعوث، بل الروح المحمدية، الذي هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات، فالنبوة في نظرية «ابن عربي» هذه، مفهومٌ يختلف عما ورد في الشرع. إن النبوة وجه من وجوه الحقيقة الإلهية الكامنة في الأزل تتجلى دوريا على الأرض في صورة نبي من آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ : «كان محمد نبيا وآدم بين الماء والطين»... «لأنه أكمل موجود في هذا النوع، ولهذا بدئ الأمر وحتم»[45].

---

(39) انظر : النزعات المادية، نفس المعطيات، ص 280.
(40) الفتوحات، جـ 3، ص 291.
(41) فصوص الحكم، الفص 1، ص 50.
(42) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، نفس المعطيات، ص 279.
(43) فصوص الحكم، الفص 1، ص 50.
(44) راجع وصفا مسهبا لأفضلية محمد على سائر الخلق وأسبقيته في الوجود، في الفتوحات المكية، المجلد 2/4، نفس المعطيات، ص 87، السؤال 74.
(45) فصوص الحكم، الفص 27، حكمة فردية في كلمة محمدية، ص 214، ج 1.

الثالثة : يكون فيها «الإنسان الكامل هو العارف الذي تمكن من إدراك إنسانيته الباطنة، أي إدراك أنه المظهر الوجودي لله الذي جمعت فيه من جهة صفات العالم ومن جهة أخرى صفات الله، وهذا المعنى الأخير «للإنسان الكامل» يمكن أن يتحقق في كل إنسان : «عرف نفسه من جهة حقائقه، تعين عليه أن يقوم وحده من حيث هو بعبادة جميع العالم وإن لم يفعل فما عرف نفسه من جهة حقائقه لأنها عبادة ذاتية، وصورة معرفته بذلك أن يشاهد جميع حقائقه كلها في عبادتها كشفا»(46). غير أنه فعليا ـ عند ابن عربي ـ لم يتحقق الإنسان الكامل إلا في الأنبياء وأقطاب الصوفية.

وقد ترتب عن قول «ابن عربي» بوحدة الوجود والإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية، القول بوحدة الأديان.

فما يقصد بها؟

د ـ وحدة الأديان والوجود الآخر :

لقد مر معنا أن مصدر الأديان كلها هي الحقيقة المحمدية. و«ابن عربي» يرى في الدين دينان : دين عند الله ودين عند الخلق، فالدين عند الخلق هو ما جاء بالشرع والأحكام فانقاد الناس إليه وهو يدين بالإله الذي صَوَّرَهُ الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم، فكل دين من هذه الأديان، سماوية كانت أو غير سماوية، هي من خلق الإنسان، يلتزم به ويَسعَدُ، ولما كان في الدين مصلحة ظاهرة للناس فقد أقرَّه تعالى وفرضه على واضعيه ثم طالبهم بالقيام به(47). أما الدين عند الله : «فهو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق»(48). وهو دين «وحدة الوجود» الذي يكون فيه الإله المعبود مطلقاً لا صورة تحصره، ولا عقل يحده أو يُقيده، لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد، والمحبوب على الحقيقة في كل ما يُحَبُّ(49). فالوحدانية إذن والثانوية من النور والظلمة، ثم

(46) الفتوحات المكية، جـ 2، ص 308.

(47) انظر في ذلك الفص 8، حكمة روحية في كلمة يعقوبية، جـ 1، ص 94، وجـ 1، ص 32.

(48) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(49) فصوص الحكمة، الفص 24، ص 192.

التثليث والتعديد، ثم التنزيه والتشبيه، ثم عبادة الأصنام والأوثان والناس والشمس والعجل الذي عبده بنو إسرائيل. فالدين كله واحد، والعارف الكامل في نظر «ابن عربي» هو الذي يدرك أن العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي الله. يقول في هذا الصدد :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي   إذا لم يكن ديني إلى دينه دَاني
لقد صار قلبي قابلا كل صورة   فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توار ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهت   ركائبه فالحب ديني وإيماني[50]

وقوله :

عقد الخلائق في الإله عقائد   وأنا اعتقد جميع ما اعتقدوه[51]

وقد حذر «ابن عربي» أتباعه من أن يؤمنوا بدين خاص، ويكفروا بما سواه من الأديان حين قال : «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك «هيولى»[52] لصورة المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضى عنه»[53].

وهكذا ومادام عند «ابن عربي» ان لا وجود إلا الله (وحدة الوجود) وأن الدين كل مشترك، باعتبار الدين كله لله (وحدة الأديان)، فإنه يستحيل في مذهبه

(50) ابن عربي «دخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق»، ص 39، بيروت، 1312هـ.
(51) ابن عربي، فصوص الحكم، جـ 2، ص 289.
(52) الهيولي : لفظ يوناني بمعنى، الأصل والمادة، وفي الاصطلاح الفلسفي هي : ما به الشيء بالقوة، أو هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، وقد استعملها ابن عربي هنا بمعنى القابل، أي الذي تنطبع فيه صور المعتقدات كلها، وينفعل بها، وتصدر عنه أفعاله طبقا لمعتقداته المتنوعة، (انظر هامش ص 94 عبد الرحمن وكيل هذه الصوفية، بيروت، 1984).
(53) فصوص الحكم، الفص 10، حكمة أحدية في كلمة هودية، ص 113.

أن يُعذب العباد العاصين يوم القيامة لأنه يستحيل أن يُعَذِّبَ الرب نفسه مادام الرب هو العبد. وفي هذا يقول :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده ... وما لوعيد الحق عين تُعاين
وإن دخلو دار الشقاء، فإنهم ... على لذة فيها نعيم مباينُ
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد ... وبينهما عند التجلي تباينُ
يُسمى عذابا من عذوبة طعمه ... وذاك له كالقشر والقشر صائن[54]

وهو يعني في هذه الأبيات بالوعد، النعيم في الآخرة، ويعني بالوعيد، عذاب الآخرة، ومراده من ذلك نفي العذاب مطلقاً في الآخرة حتى على المشركين. لأنهم في الحقيقة لم يعبدوا الله إلا من حيث أدركوه، فالذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة معذورون، لأن الله هو الذي أرسل إليهم بذلك الكلام : «باسم الأب والأم والابن، فلما بلغهم كلامك حملوه على ما ظهر لهم من كلامك؛ فلا تلمهم على ذلك لأنهم فيه على ما علموا من كلامك؛ فكان شركهم عين التوحيد... فهم كمثل المجتهد الذي اجتهد وأخطأ فله أجر الاجتهاد»[55]. ولذلك فإن أدخلوا جهنم، ستكون لهم نعيماً : «فقد حقت الكلمة أنهم عماد تلك الدار (جهنم) فجعل الحكم للرحمة التي وسعت كل شيء، فأعطاهم في جهنم نعم المحرور والمقرور، لأن نِعَم المقرور بوجود النار، ونِعَم المحرور بوجود الزمهرير. تبقى جهنم على صورتها ذات حرور وزمهرير، ويبقى أهلها متنعمين فيها بحرورها وزمهريرها...»[56].

مما تقدم يظهر أن ما وصل إليه «ابن عربي» من القول : بأنَّ الجزاء يوم القيامة هو النعيم لكل الخلق سواء الذي دخل منهم الجنة أو الذي دخل النار، هو نتيجة من النتائج الخطيرة لنظريته في «وحدة الوجود» و«وحدة الأديان». ولاشك أن هذه النتيجة مُقَوِّضَةٌ لأُسُسِ الدين الإسلامي لما فيها من خروج عن ما قرره الشرع فيما يخص البعث والجزاء الأخروي، فهي تحطم اعتقادا مسلما

(54) فصوص الحكم، الفص 8، «حكمة علية في كلمة إسماعيلية»، ص 94.
(55) الفتوحات المكية، جـ 1، ص 208.
(56) الفتوحات المكية، جـ 1، ص 256.

به ألا وهو الثواب بجنة النعيم لعباد الله المخلصين، والعقاب بجهنم والعذاب المهين للعباد الضالين، العاصين. إلا أن هذه النتيجة على ما هي عليه لا تخرج عن مقررات مذهبه، الذي انطلق من تحطيم مسلمتين دينيتين أساسيتين، هما : مسلمة «الخلق من عدم مطلق»، ليحل محلها القول بالإيجاد عن طريق التجلي والفيض الإلهي. ومسلمة «حدوث العالم» ليحل محلها القول بِقِدَمِهِ، مادام وجوده غاية لكي يُعرف الله ويَعرف نفسه في أمر آخر غير نفسه، وخاصة عندما أكد على أن العالم كله مظهر لله وأن جميع صفاته ما هي إلا انعكاسات لصفات الله، متفرقة في العالم مجتمعة في الإنسان. أو عندما أكد على أن الرب هو المربوب والحق هو الخلق وأن الكل يعبدون الاله الواحد المتجلي في صورهم وفي صور جميع المعبودات، إذ لا معبود بحق إلا الله، ولذلك فإن جميع المعتقدات سماوية أو غير سماوية، وثنية أو غير وثنية، مع فرعون حين يقول أنا ربكم الأعلى ومع إبليس حين يعبد الله في عصيانه[57] فإن الكل يعبد الله، وأن كلّ عمَلٍ صدر عن الخلق، خيراً أو شرّاً، فيه طاعة وامتثال لأمر الله الأزلي : «لأن الله أباح له ما هو محجور على الغير، ولذلك يكون من الجهل وصفه بالعصيان»[58]. ومن هنا يكون الجزاء هو النعيم سواء في الجنة أو النار.

---

(57) «د. عبد القادر محمود»، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة، ط 1، القاهرة، 1966 - 1967، ص 519.

(58) «ابن عربي»، الفتوحات المكية، جـ 2، ص 257.

الفصل الثاني

مبحث المعرفة في مذهب ابن عربي الصوفي الفلسفي
وحدة المعرفة

الفصــل الثــاني
مبحث المعرفة في مذهب ابن عربي الصوفي
وحــدة المعــرفــة

مبحث المعرفة مجال من أهم مجالات الفكر الصوفي والصوفي الفلسفي خاصة، فهو مرتبط ارتباطا بنائيا بمجال الوجود، وهذا الارتباط يظهر بشكل أقوى وبمنظار أوضح في مذهب «ابن عربي»، إذ لا يمكن الفصل بينهما لتناسقهما، إن على مستوى المقدمات النظرية التي يصدران عنها، أو النتائج الصوفية التي ينتهيان إليها؛ ذلك أن التجلي الإلهي الذي فسر به «ابن عربي» علاقة الله بالعالم «أنطولوجيا»، هو الذي يفسر به علاقة الله بالعالم «ابستمولوجيا». فالله، ذلك الوجود المطلق والكنز المكنون، عندما أحب أن يُعرف ويعرف هو نفسه في أمر آخر غير ذاته المنزهة، خلق الخلق وتعرف إليهم فعرفوه.

حسب هذا المنظور إذن، نجد «الحاتمي» يقرر أن أسباب الوجود هي أسباب المعرفة، فإرادة «الحق» وقدرته التي تجلت في الخلق هي نفسها التي تجلت في المعرفة، فلا اختلاف في الجوهر بين الايجاد والمعرفة، لأنه ليس هناك فارق زمني بين الخلق الملازم لحركة التجلي وبين حركة المعرفة[1]. فما موضوع هذه المعرفة؟

أـ موضوع المعرفة الصوفية عند «ابن عربي» :

موضوع المعرفة عند «ابن عربي» كما هو عند غيره من مُفكري الإسلام، متصوفة، فقهاء، متكلمين وفلاسفة، هو الله ووحدانيته وحقيقته، إلا أن ما يميز

(1) منصف عبد الحق : الكتابة والتجربة الصوفية النموذج «محي الدين ابن عربي»، ط 1، الرباط، 1988، ص 185.

مقاربة «ابن عربي» لهذا الموضوع، هو تلك العلاقة التي ينبنيها بين عناصره والرابط العام المشترك الذي يربطها به.

*** فكيف هي طبيعة العلاقة القائمة بين عناصر موضوع المعرفة عند ابن عربي؟ وما هي وسائل بلوغ هذه المعرفة؟ ومن المؤهل لبلوغها؟**

إذا كان أبسط تحديد لمفهوم «معرفة» يتجلى في كونها : ما يحصل في الذات العارفة عند التقائها بموضوع المعرفة، فإنه لكي تكون هنالك وضعية معرفية لابد أن تتضمن وجود ذات عارفة وموضوع للمعرفة تصل بينهما علاقة معرفية، يعبر عنها في شكل معرفة. وعلى هذا تكون السمة المميزة للمعرفة، أنها في جوهرها علاقة من نوع معين بين الإنسان والعالم، إنها القدرة التي يمتلكها والموقف الذي يتخذه اتجاه ما يوجد (الإنسان مقابل الوجود)[2].

وإذا كانت الذات العارفة في مجال المعرفة الصوفية ترى في ذاتها أنها تمتاز بخصوصيات لا تحضى بها الذوات الأخرى، فإن الموضوع الذي تبنيه من خلال مقابلتها للوجود له في اعتقادها مفهومه الخاص ومجالاته الخاصة. كما أن القدرة التي تمتلكها من أجل الكشف عن الحقيقة ومعرفتها، وكذا الموقف الذي تتخذه من الوجود، يفوق قوة ووضوحا موقف كل الذوات العارفة. وابن عربي يرى أن ذلك الموقف الذي يعتبر نمطاً من أنماط حضور الإنسان داخل العالم، وتلك القدرة على النفاذ إلى إعماقه، هي كرامة من الله: «فما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه : فمنهم العالم والجاهل (...) فما هَدَاهُمْ أجمعين (...) ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون»[3]. وما تلك الكرامة سوى الاهتداء إلى موضوع المعرفة الأسمى ألا وهو «الله» الذي خص بها عباده العارفين من الصوفية.

وهكذا وكما ميز «ابن عربي» ضمن مبحثه في الوجود، وجود الله الحق، بين مستويين : مستوى الذات الإلهية المطلقة (الأحادية)، ومستوى الأسماء

(2) Challenger Jack : Théorie de la connaissance, J. V min 1978, pp. 11-12

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الإبراهيمي، جـ 1، ص 82.

الإلهية (الألوهية). فهو يميز في مبحث المعرفة بين ما هو موضوع إيمان بكل المؤمنين وبين ما هو موضوع للمعرفة؛ ذلك أن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحدانيته. لأن وحدانيته هي موضوع إيمان من طرف جميع المؤمنين، كما أنها ليست من علوم البرهان والنظر العقلي، وإنما هي معرفة صفات وأسماء الوحدانية، التي لا يبلغها إلا من صفت مرآة قلبه وأصبحت قابلة للتجلي الإلهي، واصطفت همته فارتفع إلى منزلة الأولياء المقربين.

والحقيقة أن «ابن عربي» ليس هو الأول الذي صاغ هذه النظرية بهذه الصورة، بل نجد لها مثيلات عند أوائل الصوفية وعلى رأسهم «ذي النون المصري»، الذي كان يميز بين المعرفة الايمانية الصرفة، والمعرفة العقلية البرهانية، والمعرفة الصوفية[4]. إلا أن «ابن عربي» كان أكثر توضيحاً للمسألة وأكثر تعميقا لصلاتها بمبحث الوجود عندما ميز بين معرفة الوجود من حيث هو كثرة متكثرة وهي ظاهِرهُ، وبين مستوى معرفة الأسماء والصفات الإلهية والتي تمثل «الأمور الكلية... وهي باطنُهُ»[5]. لأن لها الحكم والأثر في كل ما له وجود واقعي. فليست (الأسماء والصفات) سوى عين الوجود الظاهر بكل مظاهره فهي : «الظاهر من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها»[6]. وميز كذلك في ذلك الوجود الباطن بين معرفة ما هو كلي متعلق بمعاني الأسماء الإلهية ومعرفة الذات الإلهية، التي تمثل الغيب المطلق والسر المكنون، الذي استأثر بعلمه لذاته، والذي لا حول ولا قدرة للإنسان على معرفتها أو تصورها أو التعبير عن حقيقتها، وكل ما في وسعه فعله، هو تنزيهها وسلب الشبيه عنها، فلا يعرفها إلا بالسلب : «فذات الله تعالى غيب وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مضايف ولا مناف ولا

(4) يرى «ذو النون» أن المعرفة على ثلاث وجوه : الأول معرفة التوحيد الخاصة بعامة المؤمنين المخلصين، والثاني، معرفة الحجة والبيان، وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والمخلصين، والثالث، معرفة صفات الوحدانية، وتلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يُظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين «انظر كامل الشيبي» الصلة بين التشيع والتصوف، ص 363 نقله عن تذكرة الأولياء «لفريد الدين العطار» بالفارسية، جـ 1، ص 108.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، جـ 2، ص 230.

(6) ابن عربي، فصوص الحكم، جـ 1، ص 29.

مضاد...»[7]. فالحق «مستور باطن»[8]، لا يُحيط به زمان ولا مكان، لا «تدركه الأبصار، بل هو يدرك الأبصار»[8].

فما هو ممكن للإنسان إذن هو معرفة الظاهر في علاقته المتلازمة مع الباطن، أما الباطن المطلق والحقيقة الكامنة، فإنها غيب علمه خاص بالحق. وعلى ذلك يرى «ابن عربي»: أن كل معرفة تقام في موضوع «العلم الإلهي» إنما تقوم على «الألوهية» من حيث هي أسماء وصفات متجلية في الخلق، وإن كل محاولة لتكوين معرفة بالذات الإلهية ستذهب أدراج الرياح، لأن : «... مقام الفكر لا يتعدى النظر في الإله من كونه إلهاً وفيما ينبغي أن يستحقه من له صفة الألوهية من التعظيم والإجلال (...) وليس للفكر حكم ولا مجال في ذات الحق لا عقلا ولا شرعاً، فإن الشرع منع من التفكير في ذات الله وذلك الإشارة بقوله : ويحذركم الله نفسه، أي لا تفكروا فيها، وسبب ذلك ارتفاع المناسبة بين ذات الحق وذات الخلق[9].

*** فما موقف «ابن عربي» إذن من نظريات مفكري الإسلام في المعرفة بعد هذا التحديد والتمييز في موضوعها؟**

ب ـ موقف ابن عربي من نظريات مفكري الإسلام في المعرفة :

لقد وقف «ابن عربي» من مقاربات مفكري الإسلام لموضوع المعرفة، موقف الناقد والمتجاوز لأطروحاتهم، والرافض للمناهج التي توسلوا بها لابرازها، والنتائج التي توصلوا إليها، واعتبر أن عدم تمييز هؤلاء بين معرفة الله باعتباره ذاتاً خالصة وهوية مطلقة وبين معرفته من حيث هو أسماء وصفات تجلت في الوجود، راجع إلى اعتدادهم بعقولهم واتخاذ الذات الإلهية موضوعاً لتفكيرهم : «وما رأينا أحدا ممن يُدعى فيه أنه من فحول العلماء من أي صنف كان من أصناف النظار (متكلمين، فقهاء أو فلاسفة) إلا وقد تكلم في ذات

(7) ابن عربي، فصوص الحكم، جـ 1، ص 81.
(8) ابن عربي، فصوص الحكم، جـ 1، ص 192.
(9) ابن عربي، الفتوحات المكية، جـ 2، ص 230.

الحق، غير أهل الله من تحقق منهم بالله»[10]. إن «ابن عربي» ينزع نزوعاً كليا إلى تقييد جهود العقل وتجاوز طوره والاعتقاد بمحدوديته، وفي ذلك رفض للعقل بمعناه المنطقي الأرسطي. ولعل لهذا النزوع ما يبرره في نسقه الصوفي الفلسفي.

*** فما مبررات رفض «ابن عربي» للعقل في علاقته بالمعرفة؟**

إذا كان العقل في الفكر العربي الإسلامي، اسم يطلق بالاشتراك على معان عدة أولها، اعتباره الوصف الذي يميز الإنسان عن سائر الحيوانات، إنه : «غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية وكأنه نور يقدف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء»[11]، والتفريق بين الخير والشر. بهذا العقل فضل الله الإنسان عن سائر الكائنات وَأَنْطَقَ بذلك القرآن فقال عز وجلّ: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾[12]. وبه كذلك كانت «حجة الله على خلقه والدليل على معرفته»[13].

فإن ثانيها هو الذي أفاده الإنسان بالتجربة والمران والعبر والأدب والنظر، فالأول دلالة تعني ما هو موهوب من العقل، والثاني دلالة على ما هو مكسوب. و«ابن عربي» لا يقصي العقل في جانبه الموهوب والذي جعله الله في جبلة خلقه الرافعة له إلى درجة التكليف والمسؤولية، بل ينتقد العقل بمعناه المكتسب، الذي أكسب علوما خاصة، وهو العقل الذي اعتمدته الثقافة العربية الإسلامية في بناء تصوراتها ونظرياتها ضمن مبحث الوجود والمعرفة. فهو إذن ينتقد العقل في علاقته مع المعرفة انطلاقاً من نظريته في المعرفة القائمة على التجلي الإلهي، ويعتبر أن استعمال العقل بمعناه الخاص من طرف ممثلي الثقافة العربية الإسلامية، فلاسفة كانوا أم متكلمين أم فقهاء، كان فيه شطط ومغالاة، وذلك لأنهم حمّلوه ما لا يطيق و لم يدركوا حدوده باعتباره قوة إنسانية متناهية تحاول استكناه حقيقة الذات الإلهية اللامتناهية.

---

(10) ابن عربي، الفتوحات المكية، جـ 4، ص 204.

(11) أبو حامد الغزالي : كتاب إحياء علوم الدين، جـ 1، ص 145، دار الفكر، بيروت، 1986.

(12) الآية 70، سورة الإسراء.

(13) إسحاق بن وهب : كتاب نقد النثر، ص 6، بيروت، 1980.

فالفلاسفة مثلا عند استعمالهم للعقل في محاولة بلوغ حقيقة الذات الإلهية وتكوين معرفة ميتافيزقية بِهَا، وقعوا في استحالة منطقية؛ ذلك أن العقل بمقولاته المنطقية يحاول حصر الذات الإلهية بحدودها، ومادام «الحق سبحانه لا حد له إذا كان الحد مركبا من جنس وفصل، وهذا ممنوع في حق الحق لأن ذاته غير مركبة من أمر يقع فيه الاشتراك، فيكون به الجنس، وأمر يقع به الامتياز، وما ثمة إلا الله والخلق ولا مناسبة بين الله والعالم ولا الصانع والمصنوع، فلا مشاركة فلا جنس ولا فصل»[14]، فإنه على العقول أن تدرك قصورها وجهلها المطلق بحقيقة ذات الله خالقها، وأن تعترف بعجزها على خوض غمار هذا المحيط الهائل الذي لا جدوى فيه لِقَارِبٍ وَلاَ شراع.

أما المتكلمون، فإن «ابن عربي» يميز استعمال العقل عندهم عما عند الفلاسفة. فإذا كان أولئك يتخذونه أداة لمعرفة الحقيقة الإلهية، فإن هؤلاء يوظفونه كوسيلة للبرهان على الخصوم «الذين جحدوا الإله أو الصفات أو بعض الصفات أو الرسالة، أو رسالة محمد ﷺ خاصة أو حدوث العالم أو الإعادة إلى هذه الأجسام بعد الموت، أو الحشر والنشر وما يتعلق بهذا الصنف وكانوا كافرين بالقرآن أو مكذبين به جاحدين له...»[15] هَمُّهم الأساسي كان هو إقامة الدليل والحجة لإبطال ادعاءاتهم وكفرهم، ولم يكن هدفهم في بداية أمرهم تكوين معرفة بالله ذاته وصفاته، بل كان هدفهم هو الدفاع عن الوحدانية وإثبات الوجود الإلهي بالدليل والاقناع ضد الجاحدين.

إلا أن علم الكلام الذي عرف خلال تطوره تحولا فرضته عليه الظروف التاريخية والفكرية التي نشأ وتطور ضمنها، خاصة وقد أصبحت مهمة الدفاع تلك متجاوزة تاريخيا، غدت مهمة العقل هي العمل على تأسيس معرفة عن الله والعالم والإنسان، انطلاقا من منهج يقوم على القياس، «قياس الغائب على الشاهد»، والذي استعمله الفقهاء في مجال المعاملات التي تنصب على قضايا

---

(14) ابن عربي، الفتوحات المكية، جـ 1، ص 193 - 194.

(15) ابن عربي، الفتوحات المكية، جـ 1، ص 35.

جزئية، ونقله المتكلمون إلى مجال مخالف هو مجال الإلهيات، مادين بذلك جسوراً تمكنهم من معرفة عالم الغيب كما يعرفون عالم الشهادة[16].

و«ابن عربي» لا يرفض القياس، «قياس الغائب على الشهادة»، كنظر عقلي، بل يثبت ضرورته كأصل «من أصول أدلة الأحكام بهذا القدر من النظر العقلي حين كان له الحكم في الأصول فقسنا مسكوتا عنه على المنطوق به لعلة معقولة لا يبعد أن تكون مقصودة للشارع تجمع بينهما في مواضع الضرورة إذا لم يجد فيه نصاً معينا، فهذا مذهبنا في هذه المسألة»[17]. إلا أنه يرفض استعمال المتكلمين لهذه الأداة المنهجية التي تقوم على التشبيه كأساس للقياس، تشبيه عالم الغيب بعالم الشهادة، بينما ليس هناك أي تشابه بين الذات الإلهية المطلقة وبين العالم الممكن[18]، وبالتالي يشجب عمل العقل ويرفض المعرفة المترتبة عنه؛ ذلك لأن المعرفة من جهة الدليل القياسي هي مجرد ادعاء، فالله تعالى غير معلوم بالنظر العقلي القياسي الذي يستند على الحس والتجربة، وما في وسع العقل أن يفعله هو إثبات وجود الله لا العلم به. وقد نبه الشرع إلى ذلك عندما اعتبر أن «حكم النظر العقلي في إثبات وجود الله أولا هو الركن الأعظم ثم اعتبره في توحيده في ألوهته، فكلفنا النظر في أنه لا إله إلا الله بعقولنا، ثم نظرنا بالدليل العقلي ما يجب لهذا الإله من الأحكام، ثم نظرنا بالنظر العقلي الذي أمرنا به في تصديق ما جاء به هذا الرسول»[19]. فطريق الله إذن لا يدرك بالقياس، لذا يُحذّر «ابن عربي» من القياس العقلي في العلم الإلهي ويدعو إلى الوعي بحدوده وإمكاناته المعرفية، فما لَحِق الشريعة من ضرر والمذاهب العقائدية من صراع إلا من استعمال القياس العقلي في غير مجاله : «فما أتى على من أتى من الالتباس إلا من إلحاق الغائب بالشاهد في القياس فمن فساد النظر حكمك على الغائب حكمك على من حضر، لكل مقام مقال، وأين الواجب من الممكن والمحال، وأين الحال من المحال، لكل عين حد عند كل أحد فلا تغرنك الأمثال فإنها عين الاضلال...»[20].

---

(16) منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص 230.
(17) ابن عربي، الفتوحات، جـ 2، ص 163.
(18) منصف عبد الحق، نفس المرجع، ص 232.
(19) ابن عربي، نفس المرجع، جـ 2، ص 163.
(20) الفتوحات، جـ 4، ص 345.

من كل ما تقدم يتضح أن «ابن عربي» يعد العقل من مجال الغيب ويربطه بمجال الشهادة ويفرق بين العلم والمعرفة، باعتبار أن العلم نتاج العقل في علاقته بالموضوع، بالعالم كوجود ظاهر، والعقل متناه غير قادر على الإلمام بما هو لا متناه، فهو لا يتعدى إدراك حقيقة من حقائق الموضوع، تجليات الوجود العام، أما المعرفة في كليتها ووحدتها التامة وشموليتها، فلا سبيل إليها بالعقل، وليس من اختصاصه أن يخوض في نطاقها لأنها غيب مطلق وهو مقيد بعالم الشهادة.

*** فكيف تتحقق هذه المعرفة الشمولية؟ وما الوسيلة والفعل المعرفي المحقق لها؟**

جـ ـ المعرفة الصوفية كشفية :

في مذهب «ابن عربي» معرفة الموجودات ليست متفصلة عن معرفة الألوهية، كما أن معرفة الألوهية لا تتم بانفصال عن الوجود، فكما أقر بوحدة الوجود انطولوجيا، فهو يقر تبعاً وارتباطاً بذلك بوحدة المعرفة ابستمولوجيا. انه ليس هناك اختلاف بين الوجود الواقعي وحقيقته الشمولية المطلقة، لأنه ليس هناك انفصام بين معرفة الوجود كأشياء وأشكال خاصة ومتميزة، وبين معرفة المعاني الإلهية التي تتخللها. فالظاهر الفيزيقي للوجود لا ينفصل في معرفته عن الباطن الميتافيزيقي ذاك، والعكس صحيح : «فكل جزء من العالم مع الحق إن تجلى له خشع له وفنى فيه، لأن كل ما هو عليه شيء من العالم هو صورة الحق لما أعطاه منه، إذ لا يصح أن يكون شيء من العالم له وجود ليس هو صورة الحق...»[21]. ولإدراك هذه الحقيقة في كليتها لابد للعارف أن يتمتع بحس متميز قادر على تلقي ما ينكشف له من أسرار ربانية، وأن يتمتع كذلك ببصيرة لا تكتفي بالمظاهر الوجودية للشيء بل تبغي معاني ثانية تباطن الوجود وذلك من أجل تحقيق وحدة المعرفة. وهذا لا يتم في نظر «ابن عربي» إلا بفعل باطني قادر على تجاوز فعل العقل والتجربة الحسية. ألا وهو «الكشف الصوفي».

*** فما الكشف الصوفي وما علاقته بامكانية المعرفة المُوَحَّدَةِ؟**

«الكشف» لغة يعني : رفع الشيء عما يواريه ويغطيه، وكشف الأمر يكشفه كشفاً : أظهره[22]. أما «الكشف» كما اصطلح عليه المتصوفة فهو كما

(21) الفتوحات، جـ 3، ص 409.

(22) لسان العرب، المجلد 5 (من تم إلى ل) مادة كشف، ص 2883، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

يرى الجرجاني: «الفعل الذي يتم من خلاله الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية الحقيقية وجوداً وشهوداً»[23].

وهذا يعني أن هناك بين النفس البشرية والجلال الإلهي حجابا تجسده الموجودات، ولا يمكن للذات العارفة أن تدركه إلا إذا تجلت فيها الحقيقة كاملة وقامت بالانتقال من عالم الخلق إلى عالم الحق، ومن عالم الحق إلى عالم الخلق، وعندما يتم لها ذلك، أي عندما تتبدد حجب الخلق، يحصل الكشف.

و«ابن عربي» يعتبر الكشف «هو سبب معرفة الحق» ومادام الحق أسمى من أن يعرف في ذاته: «فالمكاشفة سبب معرفة الحق في الأشياء، والأشياء على الحق كالستور فإذا رفعت رقع الكشف لما وراءها فكانت المكاشفة، فيرى المكاشف الحق في الأشياء كشفا كما يرى النبي ﷺ من ورائه من خلف ظهره فارتفع في حقه الستر...»[24].

الكشف حسب هذا الاعتبار، سلوك معرفي هدفه رفع الغطاء عن حقائق الوجود ومعاني الذات الإلهية لا ماهيتها الخاصة كما في المشاهدة[25]. إنه فن للإدراك والمعرفة يعمل على تأويل الظاهر من أجل إدراك الباطن تأويلا خاصا ومتميزا يبحث عن الجمع بين المظاهر المشاهدة والبواطن الغائبة، لا اختزال الظاهر لحساب الباطن أو الباطن لحساب الظاهر، كما تفعل النزعات الباطنية

(23) الجرجاني، نفس المصدر السابق.

(24) ابن عربي، الفتوحات، ج 2، ص 507.

(25) ذلك أن ابن عربي يميز في أشكال المعرفة الصوفية بين ثلاث: **المكاشفة والتجلي والمشاهدة،** معتبراً أن «المشاهدة تكون مع التجلي وتكون مع غير التجلي، والتجلي يكون مع المشاهدة ومع غير المشاهدة، وهما لا يكونان إلا مع المكاشفة، والكاشفة توجد بدونهما» ابن عربي، تحفة السفرة، ص 14 وأسين بلا ثيوسي، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص 212.
ويعتبر «ابن عربي»، أن المكاشفة أكمل من المشاهدة خاصة عندما تتخذ موضوعا لها الأمور الإلهية المتعالية عن الإدراك موضوعيا ومن حيث الماهية، إن المكاشفة إدراك معنوي حيث يقول موضحاً، بمثال، الفرق بينهما: «ومثال ذلك إذا شاهدت متحركا فإنه يطلب بالكشف محركه، لأنه يَعْلَمُ أن له محركا كشفا ولهذا يتعلق العلم بمعلومين، ويتعلق البصر الذي هو للمشاهد الواحد، فيُدرك بالكشف ما لا يدرك بالشهود، ويفصل بالكشف ما هو مجمل في الشهود». ابن عربي، الفتوحات، ج 2، ص 253.

والفلسفية؛ ذلك لأن : «كل ما يتعلق بالظاهر دون الباطن محال وكل ما يتعلق بالباطن دون الظاهر مُحَال»[26].

*** فهل يمكن اعتبار الكشف الصوفي تأويلا؟**

في نظر «ابن عربي» : «التأويل عبارة عما يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله، وما سُمي الاخبار عن الأمور عبارة، ولا التعبير في الرؤيا تعبيراً إلا لكون المخبر يعبر بما يتكلم به، أي يجوز بما يتكلم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع فهو ينقله من خيال إلى خيال، لأن السامع يتخيله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيالُ الخيالَ خيال السامع مع خيال المتكلم وقد لا يطابق، فإذا طابق سمي فهما عنه وإن لم يطابق فليس بفهم»[27]. وهذا يعني أن التأويل فعل معرفي كذلك، يقوم فيه المتؤول بإعطاء الأولوية لمعنى أو عدد من المعاني قاصداً بذلك بلوغ معرفة الكلام الذي يقصده الحديث الملقي والفهم عنه. ولما كانت المسافة بين الفهم والتأويل غير مستقرة ومتوترة باستمرار[28]، فإن المعرفة المترتبة عنها تكون محتملة وظنية. فقد تقصر تلك المسافة أو تنمحي تماما إذا ما طابق تأويل السَّامع قَصْدِيَّة المتكلم وحصل الفهم. وقد تَعْظُمُ وتتسع تلك المسافة إذا ما انتفت تلك المطابقة، وبالتالي ما يُستنبط إلا الظن.

إن ما يميز التأويل في الغالب هو الاحتمال والظن لا اليقين والقطع، ومن هنا قام «ابن عربي» ليسجب أي عمل من شأنه أن يحول التأويل ـ من أجل الفهم والمعرفة ـ إلى يقين مطلق. ولهذا نجده ينتقد انتقادا شديدا كل مفكري الإسلام، الذين كانوا يؤمنون بضرورة تحويل نتائج التأويل إلى معرفة يقينية، خاصة عندما يتعلق الأمر بتأويل الخطاب الإلهي فيما يرون أنه متشابه غير مُحكم من الآيات القرآنية. فهو عندما يعرف التأويل كما هو مستعمل عند المؤولين بـ: «ما يؤول إليه حكم هذا المتشابه (من الخطاب

---

(26) الهجويري : كشف المحجوب، نفس المعطيات السابقة، ص 354.

(27) ابن عربي، الفتوحات، ج 3، ص 453 ـ 454.

(28) انظر في ذلك وعن مسألة الحيرة والتوتر النفسي في مجال التأويل كتاب الكتابة والتجربة الصوفية، نفس المعطيات، ص 113 وما يتبعُها.

الإلهي)»[29]، فإنه ليحكم على ما يدعونه من قدرة تأويلاتهم على إدراك مقاصد الخطاب القرآني والكشف عن حقيقة المراد الإلهي منه، وفهمهم المطلق له، أنه ليس إلا وهما أكسبهم إياه اعتدادهم بالعقل واعتمادهم على مناهجه، لأن ما يعتبرونه أنه متشابه من آي الخطاب المقدس ويعمدون إلى استنباط حقيقته: «هو محكم غير متشابه عند من يَعْلَمُ تأويله وليس إلا الله والراسخ في العلم»[30]. والراسخ في العلم عند ابن عربي هو العارف المتصوف المتحقق بالوحدة الشمولية إن على مستوى الوجود أو على مستوى المعرفة. ولهذا يرى أن : «العقلاء عبيد الأفكار (من متكلمين وفلاسفة) مع الاعتبار، جازوا من الظاهر إلى الباطن مفارقين الظاهر، فعبروا عنه إذ لم يكونوا أهل كشف ولا إيمان لما حجب الله أعينهم عن مشاهدة ما هي عليه الموجودات في أنفسها»[31].

وقد أورث هؤلاء المتأولين إعتمادهم على العقل، في محاولة إدراك الحقائق الإلهية، مثالب فكرية وعقائدية جعلتهم يدخلون في صراعات فيما بينهم. حيث يقول «ابن عربي» في ذلك : «أما علماء النظر فهم طوائف كثيرة نزعت في الله منزعا بحسب ما أعطاه نظرها في الذي اتخذته دليلا على العلم به، فاختلفت مقالاتهم في الله اختلافاً شديداً...»[32]. ومرد ذلك الاختلاف يرجع إلى إيمانهم الراسخ بأن تأويلاتهم ليست محتملة ولكنها يقينية على الإطلاق، فكان هذا الاعتقاد هو سبب الصراع بين الطوائف المذهبية الإسلامية فأصبحت «كل طائفة من أهل العقول تُجهّل الأخرى بالله، وإن كانوا من النظار الإسلاميين المتأولين فكل طائفة تكفر الأخرى...»[33]، حيث يُخطئ الفلاسفة علماء الكلام والفقهاء وعلماء الكلام ينكرون على بعضهم البعض نتائج تأويلاتهم كما أنهم يرفضون تأويلات الفلاسفة.

فهذا ابن رشد ـ مثلا ـ فيلسوف التأويل العقلي بدون منازع، يُقيم مقارنة بين التأويل عند الفقهاء ـ الذي يتسم بالضنية وعدم اليقين ـ والتأويل الفلسفي الذي

(29) ، (30) ابن عربي، الفتوحات، ج 3، ص 542.
(31) ابن عربي، الفتوحات، جـ 3، ص 257.
(32) الفتوحات، ج 3، ص 402.
(33) الفتوحات، ج 1، ص 218.

يعتبر أداة ضرورية لإقامة المعرفة على أساس من اليقين والبرهان، وهو التأويل البرهاني القائم على المنطق الأرسطي، فيقول : «وإذا كان الفقيه يفعل هذا (أي يتأول) في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان. فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي[34] وهذه قضية لا يشُكُّ فيها مسلم»[35].

كما نجده ينتقد تأويلات المتكلمين الذين لم يحسنوا توظيف التأويل حين اعتمدوا في استنباطاتهم على قياسات جدلية وخطابية بدل القياسات البرهانية المنطقية، فهو يرى أنه «ومن قِبل التأويلات والظن (...) نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا (...) فأولت المعتزلة آيات كثيرة (...) وكذلك فعلت الأشعرية. فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنان وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق»[36].

ويظهر ذلك الصراع بين الفرق الإسلامية، فيما كان بينهم من جدال وخصومات، بلغ في بعض الأحيان إلى حدِّ التضارب بالعمامات والنعال. ويلخص «ابن عربي» ذلك السجال والمنافحة بين الطوائف الإسلامية حيث يقول : «فإن كل طائفة قد اعتمدت في الله أمرا ما إن تجلى لها في خلافه أنكرته، فإذا تحول لها في العلاقة التي قررتها تلك الطائفة مع الله في نفسها أقرَّتْ به. فإذا تجلى للأشعري في صورة اعتقاد من يخالفه في عقده في الله، وتجلى للمخالف في صورة اعتقاد الأشعري مثلا، أنكره كل واحد من الطائفتين كما ورد. وهذا في جميع الطوائف فإذا تجلى لكل طائفة في صورة اعتقادها فيه تعالى (...) أقروا له بأنه ربهم...»[37]. إن انتقاد «ابن عربي» لمفكري الإسلام ذوي النزعة

(34) أي أن يكون التأويل في مجازه من الظاهر إلى الباطن غير مُخل بعادة لسان العرب. الرجوع في هذا الصدد إلى تعريف ابن رشيد للتأويل فصل المقال ضمن كتاب «فلسفة ابن رشيد» دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، ص 19 و20.

(35) ابن رشيد، كتاب فصل المقال، ص 20.

(36) فصل المقال، نفس المرجع السابق، ص 35 - 36.

(37) الفتوحات المكية، ج 1، ص 266.

التأويلية العقلية لا يجب أن يستفاد منه رفض الحاتمي للتأويل، بل على العكس من ذلك، إنه يؤمن بضرورته المعرفية على الرغم من الصعوبات والعوائق التي تعترض طموحه من أجل بلوغ اليقين التام. ولهذا نجده، وحتى لا يُتَّهم بأنه باطني أو ظاهري، نجده يوجه انتقادات كذلك لهاتين النزعتين مستفيداً في توضيح رأيه فيهما على أستاذه غير المباشر «ابن العريف»[38]، وما كتبه الغزالي وغيره في نفس الموضوع[39]. فالباطنية أقرت في الباري اقرارات جعلتهم أجهل الناس بالحقائق[40] : فـ«ضلت وأضلت فأحذت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئا (...) وهم في ذلك على مذاهب مختلفة وقد ذكر الإمام «أبو حامد» في كتاب المستظهري له في الرد عليهم شيئا من مذاهبهم وبين خطأهم فيها»[41].

أما أصحاب الظاهر فقد أغفلوا الاعتبار الذي حث عليه القرآن، ورفضوا استعمال التأويل، وتمسكوا بالجمود «على الظاهر، فليس عندهم من الاعتبار إلا التعجب، فلا فرق بين عقولهم وعقول الصبيان الصغار، فهؤلاء ما عبروا قط من تلك الصورة الظاهرة كما أمرهم الله»[42].

إن «ابن عربي» عندما ينتقد التأويل ويكشف عن ثغراته ومساوئه فذلك لا ليرفضه وإنما ليبين حدوده المعرفية ويميز بين مفهومه الكلامي والفلسفي وبين مفهومه العرفاني. ولهذا نجده يعمل جاهدا في أكثر من مناسبة للتحذير من مغبة السقوط تحت وطأة عدم التمييز بين التأويل العقلي والتأويل الصوفي. ذلك لأنه: «قد يكون الاعتبار عن فكر فيلتبس على الأجنبي بالصورة فيقول في كل واحدة أنه معتبر ومن أهل الاعتبار وما يعلم أن الاعتبار قد يكون عن فكر وعن ذوق. والاعتبار في أهل الأذواق هو الأصل، وفي أهل الأفكار فرع. وصاحب الفكر

(38) حيث اعتبر أن من «تأول شيئا من الدين تأويلا يؤدي إلى العمل ما دون الوجهين فهو ظاهري... (أو) تأويلا خارجاً عن حكم ذلك الشيء (...) فهو باطني وكلاهما تالف الرجوع إلى رسائل ابن العريف إلى السيد المالقي، ورقة 80 - 81 من مخطوط مفتاح السعادة.

(39) مثل كتاب المستظهري «أو فضائح الباطنية» وكذا ما كتبه صوفية التيار المعتدل كالقشيري مثلا.

(40) الفتوحات، ج 3، ص 273.

(41) الفتوحات، ج 1، ص 334.

(42) الفتوحات، ج 1، ص 551.

ليس من أهل الإرادة إلا في الموضع الذي يجوز له الفكر فيه...»[43]. إن دعوة «ابن عربي» للتميز بين التأويل العقلي والآخر العرفاني يكشف عن **معرفة خاصة بأهل النظر**، من متكلمين وفلاسفة، وهي لا تعدو أن تكون معرفة مشتتة جزئية، وبين **معرفة اختصاصية شمولية**، اختصاصيوهَا هم : الصوفية العارفون بالله. إن المعرفة المستنبطة من العقل لا تتعدى أن تكون فرعا من معرفة ذوقية كليه هي الأصل.

التأويل العقلي عند «ابن عربي» إذن، أداة احتمال لا يقين، قدرته محدودة على بلوغ الحق. ولهذا فإنه يقدم لنا مفهوما آخر للتأويل، وهو التأويل الذوقي الذي يخرج من دائرة الاحتمال والنسبية والجزئية ليدخل نطاق الشمولية والنظرة الكلية، نطاق الكشف الصوفي، الذي يتمكن بواسطته العارف المتصوف بلوغ حقائق الوجود، وذلك من خلال نظرته الشمولية المتشبعة بعقيدة الوحدة، والتي يحتفظ بشأنها على نفس الموقف المعرفي الذي يواجه به قضية الوجود، أي أنه لا يعتبر الوجود في كثرته وتنوعه بعيداً عن ما يبطن فيه ويتخلله من حقائق إلهية : إن «جميع الصور الحسية والمعنوية مظاهرهُ، فهو الناطق من كل صورة... وهو المنظور بكلّ عين وهو المسموع بكل سمع»[44]. فمعاني الربوبية متجلية في كل ما يمكن أن يدركه الإنسان سواء عن طريق الحس الظاهري أو الحدس الباطني. وكما ورد في نص سابق[45]، فإنه لا فرق عند «ابن عربي» بين المشاهدة الحسية، وبين الشهود الباطني، لأن كل مشهود عبارة عن صور ينبغي تأويلها ذوقيا، أي كشفها، وهذا بالضبط ما جعل من التأويل العرفاني، الكشف الصوفي، فعلا معرفيا له قدرة متميزة على توحيد الإدراكات والمعارف، في نطاق شمولي وكلية متناسقة، تبغي تحقيق وحدة المعرفة، كما تحققت وحدة الوجود.

ووحدة المعرفة التي تصبو إليها نظرية «ابن عربي» الصوفية الفلسفية والمرتبطة بنائيا بوحدة الوجود، تقتضي من العارف المتأول المكاشف أن لا يُقصي الظاهر على حساب الباطن، أو يُقصي الباطن على حساب الظاهر :

(43) الفتوحات، ج 3، ص 523.

(44) الفتوحات، ج 2، ص 661.

(45) انظر هامش ص 47 من هذا البحث.

فـ«الظاهر والباطن إخوان مزدوجان لا ينفصلان فمن عرف الواحد عرف الآخر»[46]. فالظاهر محتاج إلى الباطن لأنه معنى له، والباطن محتاج إلى الظاهر لأنه تجل له ودليل عليه[47].

*** فكيف هي طبيعة العلاقة بين الظاهر والباطن ضمن مبحثه في المعرفة؟**

د ـ وحدة المعرفة وعلاقة الظاهر بالباطن :

إن علاقة الظاهر بالباطن علاقة لا يدركها في حقيقتها وشموليتها إلا من أدرك : أن «الله لما تسمى بالظاهر والباطن نفى المزاحمة. إن الظاهر لا يزاحم الباطن والباطن لا يزاحم الظاهر، وإنما المزاحمة أن يكون ظاهران أو باطنان، فهو الظاهر من حيث المظاهر وهو الباطن من حيث الهوية، فالمظاهر متعددة من حيث أعيانُها لا من حيث الظاهر فيها فالأحادية من ظهورها والتعدد من أعيانها»[48].

فعلاقة الظاهر بالباطن هي **أولا وقبل كل شيء علاقة ظهور**، لأن المعنى الإلهي يصدر عن عالم الغيب ويتجلى في عالم الشهادة. إن الحق عندما سمى نفسه بالظاهر والباطن، فذلك إشارة إلى ما ظهر من الوجود الكلي في الصور التي يتحول فيها، وكذلك إشارة إلى المعنى الذي يقبل ذلك التحول والتجلي في تلك الصور وهو باطنه. إنه : «عالم الغيب من كونه الباطن والشهادة من كونه الظاهر»[49].

ثم إن علاقة الظاهر بالباطن هي **ثانيا علاقة حجب وستر**، لأنه إذا كان الظاهر يطلب الجهر فإن الباطن يطلب الإخفاء بما يعطيه من المعاني التي تسترها الصور الوجودية الظاهرة : «إن الظاهر على ما هو عليه من الحكم يعطي الصور في العالم كله، والباطن وإن كان مشهودا فهو على حاله باطن يعطي المعاني التي تسترها الصور الظاهرة»[50].

---

(46) ان عربي كتاب الشاهد ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، ط 1، ج 1، ص 17، بيروت، بدون تاريخ.

(47) على حد تعبير «إسحاق ابن وهب» كتاب «نقد النثر»، ص 15، طبعة المكتبة العلمية، بيروت، 1980.

(48) الفتوحات، ج 3، ص 303.

(49) الفتوحات، ج 2، ص 390.

(50) الفتوحات، ج 4، ص 214.

إن العلاقة بين الظاهر والباطن عند «ابن عربي» ليست علاقة تناقض يزاحم فيها أحد الطرفين الطرف الآخر ليلغيه، بل هي علاقة جدلية يحافظ فيها كل طرف على الطرف الآخر من أجل ضمان الاستمرارية، وآية ذلك أن الظاهر يخفي دوما بواطن معينة، وحينما يكشف العارف عن معان معينة كانت باطنة عن وعيه، فإنها تتحول بفعل التأويل الذوقي، الكشف الصوفي، إلى ظاهر. إلا أن هذا الظاهر الجديد يخفي باطنا مما يجب اكتشافه من جديد. وهكذا إلى ما لا نهاية له: «فطالبُ العلم كشارب ماء البحر كلما ازداد شرباً ازداد عطشاً، والتكوين لا ينقطع فالمعلومات لا تنقطع فالعلوم لا تنقطع»[51]. وهذا يعني أن العلوم لا نهاية لها، وغرض المتصوف منها «يتعلق بالله كشفاً ودلالة. وكلمات الله لا تنفذ، وهي أعيان الموجودات، فلايزال طالب العلم عطشاناً أبداً لا رَيٍّ له، فإن الاستعداد الذي يكون عليه يطلب علما يحصله فإذا حصل أعطاه ذلك العلم استعداداً لعلم آخر كوني أو إلهي، فإذا علم بما حصل له أن تَم أمر يطالبه استعداه الذي حدث له بالعلم الحاصل عن الاستعداد الأول يعطش إلى تحصيل ذلك العلم»[52].

إن التأويل الصوفي في محاولته للكشف عن الحقيقة، عملية دؤوبَة لا تقف عند حد معين، بل هي فتح مستمر واكتساح متواصل للعالم، عالم لا تتوقف موجوداتُه عن الصدور ارتباطا بكلمات الله التي لا تنفذ، حيث تتجلى الحقائق تلو الأخرى. فمثلا عندما يتأمل الصوفي المتمذهب بالوحدة، الوجود من دلالته المباشرة، أي خلال ظهورها المشخص، فإن تلك الدلالة المباشرة تنقله إلى دلالة رمزية وخفية وأكثر شمولاً، ألا وهو فضاء الكونية المطلق، حيث يرتبط الوجود من حيث كثرة دلالاته بالوجود الإلهي من حيث أسماؤه وصفاته: «وما صدرت الكثرة، أعني أحكامه، إلا من الكثرة، وهي الأحكام المنسوبة إلى الحق المعبر عنها بالأسماء والصفات. فمن نظر العالم من حيث عينه قال بأحديته، ومن نظر من حيث أحكامه ونسبه، قال بالكثرة في عين واحدة (...) فهو الواحد الكثير كما أنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[53].

(51) الفتوحات ، ج 2، ص 552.

(52) الفتوحات ، ج 2، ص 552.

(53) الفتوحات ، ج 3، ص 325.

بالتأويل الصوفي، الكشف العرفاني، يوحد العارف إذن المظاهر الوجودية سواء التي يتحسسها أو يتعقّلها أو يتذوقها، وبين الحقيقة العميقة التي تستند إليها، ولهذا نجد ابن عربي يدعونا إلى عدم اعتبار المظاهر الوجودية في ذاتها في استقلال عن بواطنها ومعانيها الإلهية : «اعلم أيدك الله بأن العَالِم عند الله من عَلِمَ عِلْمَ الظاهر والباطن ومن لم يجمع بينهما فليس بعالم»[54]. فمعرفة حقائق الموجودات ستكون حتما ملازمة لمعرفة حقائق الألوهية، إنها معرفة جامعة للحق والخلق معاً، ولا يحضى بهذه المعرفة إلا أهل الكشف : «الذين أعطاهم الله الحكمة وفصل الخطاب»[55]، القادرين على إدراك الحقائق الوجودية في شمولتها، فهم يرون : «في المداد الذي في الدواة جميع ما فيه من الحروف والكلمات وما يتضمنه من صور...»[56].

إن التأويل الصوفي، الكشف العرفاني، يعتبر أشرف العلوم على الإطلاق عند «ابن عربي»، لأنه هو المنهج القادر على إخراج المعرفة الإنسانية من حدودها العقلية والحسية وإلحاقها بآفاق لا حدود لها، حيث تقول بهذه المناسبة:

فَالعَالِمُ أشرف ما يوتيه من منح ... والكشف أعظم منهاج وأوضحه
فـإن سـألت إلـه الحق في طـلـب ... فسـلـه كشـفـا فـإن الله يمنحـه[57]

– لاشك أن هذه النظرة التي قدمناها عن فكر «ابن عربي» الصوفي المتفلسف، تبرز بشكل أو بآخر نضج تصوفه وتماسك أفكاره وتناسقها وحرصه على النظرة الكلية في معالجة قضاياه سواء على مستوى الوجود أو على مستوى المعرفة. وسيتأكد نفس التصور وتتحقق نفس النظرة عند تناولنا بالبحث القيم الأخلاقية في مذهبه.

---

(54) الفتوحات ، ج 3، ص 242.
(55) الفتوحات ، ج 3 ص 456.
(56) الفتوحات ، ج 3، ص 456.
(57) الفتوحات ، ج 3، ص 451.

الفصل الثالث

مبحث الأخلاق في مذهب ابن عربي الصوفي الفلسفي وحدة الفعل الأخلاقي

الفصل الثالث

مبحث الأخلاق في مذهب ابن عربي الصوفي الفلسفي

وحدة الفعل الأخلاقي

الأخلاق جمع لكلمة خلق، والخلق لغة يدل على الطبع والسجية والمروءة والدين[1]. وكل التعاريف التي وُضِعَتْ لمفهوم الأخلاق تتمحور حول الأعمال القلبية والباطنية. فابن مسكويه (ت 421هـ) مثلا يعرفها بأنها: «حال النفس داعية لها إلى فعلها من غير فكر ولا روية، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيا من أصل المزاج (...) ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدريب...»[2]. وحقيقة الخلق يتعلق - كما يرى - بصورة الإنسان الباطنة التي هي نفسه، أما أوصافها ومعانيها فهي تخص الصورة الظاهرة. ولهذا يكون الثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة، أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة. وهذا يعني أن «الأخلاق» سلوك له صورة باطنة وهي التي تتعلق بسياسة النفس، وأخرى ظاهرة وهي التي ترتبط بسياسة الجوارح. ولعل هذا ما استوعبه جيدا «ابن عربي» وجعله يتماشى ومذهبه في وحدة الوجود ووحدة المعرفة المرتبطين جدليا بالحب أو المحبة الإلهية وبوحدة الفعل والهدف الأخلاقيين.

---

(1) انظر حول مختلف الدلالات الخاصة بمفهوم «أخلاق» : الكليات ق 2، ص 278، القاموس المحيط، لسان العرب، ج 2 (من ح ← د) ص 1245.

(2) ابن مسكويه، كتاب «تهذيب الأخلاق»، ص 31، طبعة الجامعة الأمريكية، بيروت، 1966م.

* فكيف تتحدد معالم فلسفة الأخلاق في مذهب ابن عربي الصوفي الفلسفي؟

يربط «ابن عربي» التصوف الحق بالأخلاق الكريمة السديدة، فإن «التصوف (هو) الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً، وهي الخلق (الأخلاق) الإلهية، وقد يقال بإزاء اتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفسافها»[3]. وهو في إقرانه التصوف بالخُلق يجاري من سبقه في هذا الميدان، «كالجنيد» الذي اعتبر التصوف : «خروج عن كل خلق دني والدخول في كل خلق سني» أو «السري السقطي» الذي رأى أن «التصوف خلق كريم يخرجه الكريم إلى قوم كرام».

فالخلق الحسن إذن هو الشرط الأساسي لسلوك طريق التصوف، وكما يرى «ابن عربي» : كلما ازداد الإنسان في الخلق درجات ازداد في التصرف أبهى الدرجات. فأمر التصوف أمر سهل لمن أخذه عن طريق التخلق الحسن، طريق الحق دون أن «يستنبط لنفسه أحكاماً ويخرج عن ميزانه»[4] ويترك فطرته التي فطره الله بها. فالصوفي الحق هو : «من قام في نفسه وفي خلقه قيام الحق في كتبه...»[5] وصير سلوكه ظاهراً وباطناً وفق ما تحقق لَهُ من كشف إلهي.

والمذهب الأخلاقي في تصوف «ابن عربي» يقوم على الذوق والمحبة، وهو بذلك امتداد لمذهبه في الوجود والمعرفة القائم على النفث في الروع أو الإلهام، الذي لا يحصل إلا للصوفي العارف الواصل بعد بذل الجهد ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق والإقبال على الله كلية والاستغراق في حبه. فالقدرة الخالقة والموجهة للسلوك الصوفي هي الحب. أو كما قال «برجسون»: إن الحب قوة مبدعة تخرج من ذاتها كائنات جذيرة بأن تحب[6]. وقد ركز «ابن عربي» على هذه النقطة الجوهرية التي تحدث عنها «برجسون»، فاعتبر أن ما

---

(3) «ابن عربي» معجم اصطلاحات الصوفية حققه وقدم له «سالم عبد الوهاب الحابي»، ط 1، ص 74، بيروت، 1990م.

(4) «ابن عربي»، الفتوحات، ج 2، ص 266.

(5) «ابن عربي»، الفتوحات، ج 2، ص 267.

(6) Voir H. Bergson "Les deux sources de la morale et de la religion", Press universitaire de France, Paris, 1976.

يربط المتصوف بالله إنما هي المحبة، حيث يقول في هذا الصدد : «اعلم وفقك الله أن الحب مقام إلهي، فإنه وصف به نفسه وتسمى بالودود، وفي الخبر بالمحب. ومما أوحى به إلى موسى في الثوراة : يا ابن آدم إني وحقي لك محب فبحقي عليك كن لي محبا»[7]. إلا أن المحبة الصوفية، محبة خالية من أي غرض أو مطمع أو خوف، فالمتصوف يعيش حالة نشوة ووجد عارم نتيجة انعماره بالحب الإلهي، وهو في مرتبة المجالسة والمؤانسة داخل الحضرة الإلهية، إنه يتغنى بعشقه دون أية رهبة ولا خوف، لأن «مقامها (المحبة) شريف وأنها أصل الوجود»[8]. بالمحبة أوجد الحق الخلق وتعرف إليهم فعرفوه، وجعل الحب هو القانون الخالق والموحد بين الحق والخلق. فـ«الله لا يحب في الموجودات غيره فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محبّ وما في الوجود إلاّ محب فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه»[9].

ويفسر «نكولسون» ظاهرة الحب الصوفي هذه[10]، التي يرى «ابن عربي» أنها أصل الوجود (وحدة الوجود) وأصل المعرفة (وحدة المعرفة) وأساس القيم الأخلاقية، باعتبارها عاطفة دينية عميقة و«بأن هذه العاطفة حية قوية فعالة، ولكن حياتها وحركتها في الإرادة الإلهية القديمة النافذة الأثر في كل شيء وتترجم هذه العاطفة عن نفسها بلغة الحب التي هي أقوى أساليب اللغة تعبيراً عن الصلات الشخصية بين الحق والخلق»[11].

فاستغراق المتصوف في حب الله بصورة كلية يجعله يتحرك ويقوم بالأعمال الموافقة لماهية هذه المحبة والتي تَنِمُّ عن الأخلاق الحميدة المنشودة في وحدة «السلوك الأخلاقي». فجوهر المحبة الإيثار، إيثار المحبوب على كل ما عداه، وفي إيثارالصوفي لله تتركز صفاته الأخلاقية كلها[12]. وعلى حد تعبير

---

(7) «ابن عربي»، الفتوحات، ج 2، ص 322.

(8) الفتوحات، ج 2، ص 322.

(9) الفتوحات، ج 2، ص 323.

(10) وحدة الحب.

(11) «نيكولسون» في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 119.

(12) «أبو العلا عفيفي»، الثورة الروحية في الإسلام، ص 231.

الغزالي، فإن المحبة هي الغاية القصوى من كل المقامات الصوفية والدرجة المبتغاة من العَلِيِّ من الدرجات، فما بعد المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها[13].

وتنقسم الأخلاق عند «ابن عربي»، ضمن نظرته الصوفية الفلسفية، إلى أخلاق نظرية وأخرى عملية، بحيث تتمحور الأخلاق النظرية حول التصور الذهني الشمولي، الذي يعكس الفلسفة أو الاتجاه العام لنظريته في «وحدة الوجود الصوفية»، والأخلاق العملية تمثل الجانب التطبيقي الخارجي. ورغم ما يبدو من تقابل يوحي بالتعارض والإنفصام بين ما هو نظري في فلسفته الأخلاقية وما هو عملي، فإن هناك علاقة أساسية تربط بينهما، هي بالضبط علاقة من نوع تطبيق الكلي على أفراده، وربط ظاهر الفعل الأخلاقي بباطنه. وهكذا إذا كانت جهود الصوفية الأوائل انصبت على الاهتمام بالسلوك الأخلاقي في جانبها النفسي التعليمي (السيكوبيداغوجي) دون الاهتمام بمبادئها الأولى (ميافيزيقا الأخلاق)، فإن ابن عربي من أولئك الصوفية المتفلسفين الذين اهتموا بالجانب الآخر، بالإضافة إلى الجانب العملي، وذلك بوضع قواعد وأسس فلسفية لها، معتمداً في صياغة آرائه النظرية حولها، على الكثير من الآراء الفلسفية، يونانية وإسلامية، كآراء «أرسطو» و«أفلاطون» في النفس الإنسانية، وآراء «الفارابي» و«ابن سينا» في السياسة المدنية، ورأي «إخوان الصفا» في النفس. كما اعتمد الكثير من الآراء الصوفية كتلك التي ضمنها «ابن العريف» في كتابه «محاسن المجالس»، و«أبي طالب المكي» في كتابه «قوت القلوب» ووسعها «الغزالي» في كتابه «إحياء علوم الدين». وقبل هذا وذاك اعتمد على نصوص القرآن والأحاديث القدسية والأخرى النبوية التي تمحورت حول المسألة الخلقية وأهمية الخلق الدينية والاجتماعية بالنسبة للفرد.

*** فما الأخلاق العملية؟ وما الأخلاق النظرية؟ وكيف هي العلاقة بين الوجه النظري والآخر العملي في فلسفته الأخلاقية؟**

– يمكن أن نميز في فلسفة «ابن عربي» الأخلاقية بين جانبين جَمَعَهُمَا مبحثه في القيم الأخلاقية وهما :

(13) «الغزالي» إحياء علوم الدين، ج 4، ص 294، دار الفكر، دون تاريخ.

• أولا ـ الجانب العملي أو الجانب السيكوبيداغوجي في الأخلاق :

يرتبط هذا الجانب من الأخلاق بالسلوك ويطلق عليه عادة مفهوم «المجاهدة»، وخاصة عند الصوفية، حيث يكون السلوك أو الأخلاق الصوفية هو الإلتزام بألوان خاصة من العبادة والطاعة، بالإضافة إلى ألوان من الرياضيات يلتزم بها المريد السالك حسب توجيه مُوجه، شيخا كان أو معلما أو مؤدباً، حتى يبلغ الغاية المنشودة. حيث يقول : «إن المجاهدة حمل النفس على المشاق البدنية المؤثرة في المزاج وهناً وضُعفاً، كما أن الرياضة تهذيب الأخلاق النفسية بحملها على احتمال الأدى...»[14].

ويبدأ هذا الطريق العملي في الأخلاق، بتهذيب النفس وإعدادها لبلوغ الكمال والشعور بالسعادة. إلا أن هناك سياستين في تهذيب النفس : سياسة عامة موجهة لعامة الناس، وموضوعها ظاهر النفس، وسياسة خاصة موجهة للخاصة الكُمَّل من الناس، وموضوعها باطن النفس.

أ ـ سياسة النفس ظاهراً :

يرى «ابن عربي» أن الأخلاق من حيث هي سياسة للنفس ليظهر بها سلوكها، هي حال يختص بها الإنسان دون غيره، الغاية منها التعود على محاسن الأخلاق والابتعاد عن سيئها حتى يضمن الانسجام والعيش السعيد مع غيره داخل المجتمع.

والأخلاق في نظره تختلف نوعاً وشكلا، فمن حيث شكلها فهي إما غريزية أو مكتسبة، وهو يرى كما ذهب إلى ذلك «إخوان الصفا» قبله، أن الأخلاق المكتسبة تصبح مع العادة سجية[15]. ومن حيث نوعها فهي إما جميلة أو سيئة، والمجبولون على الأخلاق الجميلة قليلون، وذوي الأخلاق السيئة كثيرون : لأن «الناس مطبوعون على الأخلاق الردية منقادون للشهوات الدّنية»[16].

---

(14) «ابن عربي»، الفتوحات، ج 2، ص 146.

(15) «إخوان الصفا» تأليف ذ. مصطفى غالب، ص 87 وما بعدها، بيروت، 1979.

(16) «ابن عربي» «كتاب تهذيب الأخلاق»، تحقيق وتقديم عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، دون تاريخ، 10.

واختلاف الأخلاق بين الرديئة والحسنة في الناس، كما يرى الشيخ الأكبر، راجع إلى اختلاف قوى النفس بين شهوانية وغَضَبِيَّةٍ وناطقة. وحتى يسلك الإنسان طريق الارتياض بالأخلاق الحميدة عليه بـ«تدليل الشهوانية منها، والغضبية، وتمييز عادات النفس الناطقة، واستعمال المحمود من أفعالها»[17]. فلتهذيب النفس الشهوانية وقمع شرهها وتطلعاتها ونهمها، على الإنسان أن يعدل عما تتوق نفسه إليه من الشهوة الرديئة. وهذا العمل كفيل بأن يكسر شوكة الشهوة حتى تصبح النفس مستعدة لتلقي الفضائل، فإن تم له ذلك فذاك وإن لم يتم، «عاود الفعل من الوجه المستحسن، فإنه إذا فعل ذلك وتكرر فعله كفت النفس، وإن استمر على هذه الحالة، ألفت النفس هذه العادة وأنست بها، واستوحشت مما سواها»[18].

وينصح «ابن عربي» كل من يريد أن يقمع نفسه الشهوانية، أن يتعاطى لمجالس الزهاد والعباد وأهل الله مما يعلمه التصون والتعفف والتجمل، كما ينصحه أن يكثر من قراءة كتب الأخلاق وسياسة النفس وأخبار أهل الورع، وفي نفس الوقت تجنب مجالس الخلعاء والسفهاء والمتهتكين.

كما ينبغي لمن أراد قمع نفسه الشهوانية أن يقلّ من استماع السماع[19] والتوسط في أنواع المأكل والابتعاد عن معاشرة النسوان ومصاحبة الأحداث. ومن عمل بهذه النصائح وساس نفسه حسب ما ينبغي، فإنه يكون قد نهج «طريق رياضة النفس الشهوانية، وتذليلها وقمعها، وهو طريق الارتياض بالعادات المحمودة المُرضية، فيما يتعلق بالشهوات واللذات»[20].

وللسيطرة على النفس الغضبية وقمعها وجعلها ذليلة تنقاد إلى القوة الناطقة، فعلى الإنسان أن يراقب تبعة أعمال السفهاء الذين يجورون في غضبهم

---

(17) «ابن عربي» «كتاب تهذيب الأخلاق»، ص 44.

(18) «ابن عربي» تهذيب الأخلاق، ص 44.

(19) السماع هنا هو الكلام الملحون الذي تصاحبه الموسيقى وخاصة إذا كان من غناء البنات المتصنعات من النسوان، لأن السماع في نظره قوة عظيمة في إثارة شهوة النفس. تهذيب الأخلاق، ص 46. انظر كذلك ج 2 من الفتوحات، ص 366 وما بعدها.

(20) تهذيب الأخلاق، ص 47.

ويبطشون أوقات طيشهم، ويأخذ العبرة من ذلك : «لأنه إذا تذكر ما كان استقبحه من السفهاء : انكسر بذلك سَوْرةُ غضبه وأحجم عما هم بالإقدام عليه...»[21]. كما ينصح «ابن عربي» في نفس المجال، اجتناب حمل السلاح وحضور مواضع القتال والفتن ومجالسة الأشرار، لأن ارتياد مثل تلك الأماكن ومرافقة مثل أولئك الأشخاص، «تكسب القلب قساوة وغِلْظَة وتعدمه الرأفة والرحمة»[22]. وبالعكس من ذلك، على الإنسان أن يجالس أهل العلم والحكمة ممن يختفي غضبه ويظهر حلمه، حتى يعمل على تهذيب هذه القوة وتسكينها.

ولاشك، كما يرى، أن ضبط النفس الشهوانية والأخرى الغضبية فيه تقوية للنفس الناطقة، «وهذه النفس إذا قويت متمكنة من صاحبها أمكنه : أن يسوس بها قوتيه الباقيتين، ويكف نفسه عن جميع القَبَائِحِ ويتبع أبداً مكارم الأخلاق»[23]. ولتزداد النفس الناطقة قوة وفضلا، على صاحبها أن يتزود بالعلوم العقلية والنظر في كتب الأخلاق والسياسة حتى ترقى وتعلا همتها إلى مراتب أهل الفضل.

وأخيراً يرى «ابن عربي»، أنه على كل من أراد سياسة أخلاقه، أن يجعل من كل فضيلة غايتها ونهايتها ولا يقنع منها بما دون الغاية، ولا يرضى إلا بأعلى درجة[24]، لأن من يقنع بأدنى حد من الفضائل لن يبلغ أبدا الهدف الأسمى من الأخلاق وهي تحصيل الكمال الإنساني.

وهكذا فإذا تهذبت النفس وبلغت بصاحبها هدف الأخلاق منها وأصبح قادراً على ضبط أهوائها والسيطرة على غضبها، فإنه يغدو مؤهلا لسلوك الطريق الصوفي، ذلك لأن شرط المنعوت بالتصوف، كما يرى، أن يكون حكيما أفلح في تمكين قوة نفسه الناطقة من السيطرة على قوتي نفسه الشهوانية والغاضبة، لأن التصوف كما مر معنا «أخلاق»، والناهج لِطَرِيقِهِ «يحتاج إلى معرفة تامة وعقل راجع وحضور وتمكن قوي من نفسه حتى لا تحكم عليه الأغراض النفسية (الشهوانية والغضبية) وليجعل القرآن إمامه»[25].

(21) (22) تهذيب الأخلاق، ص 47.

(23) تهذيب الأخلاق، ص 49 - 50.

(24) «ابن عربي» تهذيب الأخلاق، ص 53.

(25) «ابن عربي»، الفتوحات، ج 2، ص 266 - 267.

وقد اهتم «ابن عربي» اهتماماً بالغاً بمريديه من بدء سلوكهم إلى أن يصلوا إلى الغاية المطلوبة التي رسمها لهم، موضحا لهم في كل خطوة يخطونها، ما يجب عليهم وما يستحب لهم الإلتزام به من قواعد، والتخلق به من الآداب الجميلة، وذلك وفق خطين متوازيين :

- **الأول** هو ما يمكن أن نسميه بالطريق الصوفي وما يتخللها من قواعد وأهمها:

1 ـ اتخاذ الشيخ[26] : يرى «ابن عربي» بضرورة اتخاذ الشيخ، دون أن يكون ذلك متنافيا مع القوة الناطقة (العقل) كضرورة للتفكير في استكناه حقيقة الوجود، على أن يكون هذا الشيخ فاضلاً متمكناً تتوفر فيه الشروط اللازمة لتربية المريدين؛ لأن : «الشيوخ نواب الحق في العالم كالرسل عليهم السلام في زمانهم بل هم الورثة الذين ورثوا علم الشرائع من الأنبياء عليهم السلام»[27]. ولهذا يرى أن على الشيخ أن يكون عنده جميع ما يحتاج إليه المريد، أن يكون عنده دين الأنبياءوتدبير الأطباء وسياسة الملوك[28]. وعلى المريد أن يكون بارا بشيخه وألا يعترض عليه بقلبه أو بلسانه، وأن يكون كالميت بين يدي غاسله : «فمن صحب شيخاً ممن يُقتدىٔ به و لم يحترمه، فعقوبته فقدان وجود الحق في قلبه والغفلة من الله... فإن وجود الحق إنما يكون للأدباء»[29].

2 ـ الخلوة : هي محادثة السّرّ مع الحق حيث لا مَلَكٌ ولا أَحَدٌ سِواه[30]. فالخلوة اعتكاف روحي يأمر الشيخ مريده به، إن كان في ذلك ما يصلح من

---

(26) مشكلة اتخاذ الشيخ عن المشاكل العقائدية والثقافية التي عرفتها بلاد الأندلس وخاصة في القرن الثامن الهجري حيث نشأ جدال عنيف بين فقهاء الأندلس حول سلوك الطريق الصوفي والتخلق بآدابه هل يصح أن يتم «بدون شيخ ومباشرة يمكن الحصول على معارفه وأذواقه تعلما من الكتب الموضوعة لأهله، أم لابد من شيخ يبين دلائله، الرجوع في ذلك إلى كتاب «شفاء السائل» ابن خلدون. وانظر المقدمة من ص 84 إلى ص 94.

(27) «ابن عربي»، الفتوحات، ج 2، ص 365.

(28) انظر في ذلك نفس المصدر السالف نفس الصفحة ورسالة المحكم المربوط ص 4 لابن عربي عن كتاب «الشيخ الأكبر» تأليف عبد الحفيظ فرغالي على القرني أعلام العرب 1968م، ص 117.

(29) «ابن عربي»، الفتوحات، ج 2، ص 366.

(30) اصطلاحات «ابن عربي»، ص 69.

حاله، فينقطع عن الخلق ويكرس جل وقته للتأمل والتفكّر في ذاته، لأن «من عرف نفسه عرف ربه». ويضع «ابن عربي» شروطاً صارمة وإعداداً خاصاً لمن ينشد الخلوة حتى يبلغ منها مراده وتؤتيه ثمارها. من أهم هذه الشروط : تطهير النفس تطهيراً تاما وذلك بفضائل «الورع» و«الزهد» و«التوكل»[31]. وأهم ما تثمر الخلوة من فضائل : العفة والطّهارة، والتواضع، والصفاء، صفاء النفس لتتقبل الحقائق الإلهية. وإذا ما تحقق المبتغَى من الخلوة أصبح المريد مستعدا لبلوغ المقامات والأحوال كالمحبة والمعرفة وما تحققه من فناء وبقاء[32].

3 ـ **استخدام الوقت** : ويعني به «ابن عربي» تدبير المريد للوقت وحسن استخدامه، لأن الوقت كالسيف إن لم يقطعه المريد بالعمل قطعه الوقت بالمقت[33]. حيث يجب على المريد أن يقسم وقته بين العبادة وما يدخل في نطاقها من أعمال تهذب النفس، كالتحلية بالثوبة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق[34] والتصفية بالرياضة، والتحلية بالذكر والتسبيح والاتصاف بأخلاق العبودية[35] وفعل الخير، من اكتساب الرزق الحلال ومساعدة العاجز وإغاثة الملهوف وعيادة المريض، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحاسبة النفس وذلك بمراقبتها حتى يُخَلِّصها من وساوسها[36] فتصبح مطمئنة راضية.

4 ـ **الأسباب في ترقي الكمال** : هناك أسباب كثيرة تحدث عنها «ابن عربي» تساعد المريد على بلوغ أعلى درجات الكمال الصوفي، من صلاة وذكر وتأمل وتلاوة. فالصلاة، التي تفيد لغة معنى الدعاء، مهمتها إذا أدّيت بتمامها ابتهالا وتسبيحاً ومناجاة، تقريب العبد من ربه خشوعاً وخضوعاً وانقياداً[37]. والذكر باعتباره ما يتلوه السالك من أدعية في ذكر الله بشكل متكرر، يورث أنوارا تتمكن في القلب وتكشف الحجب من أمامه[38]، والتأمل يكون مساعداً للمريد

(31) انظر أسين بلاثيوس «ابن عربي»، ص 175.
(32) انظر «أسين بلاثيوس» «ابن عربي» حياته ومذهبه، «الفصل التاسع»، ص 189.
(33) انظر «أسين بلاثيوس» «ابن عربي» حياته ومذهبه، «الفصل تاسع»، ص 189.
(34) «ابن عربي» «اصطلاحات الشيخ محي الدين ابن عربي»، ص 64 والفتوحات، ج 2، ص 484.
(35) «ابن عربي» «اصطلاحات الشيخ محي الدين ابن عربي»، ص 75 والفتوحات، ج 2، ص 483.
(36) انظر «أسين بلاثيوس» في «نفس المرجع»، ص 147.
(37) انظر «أسين بلاثيوس» في «نفس المرجع»، ص 165.
(38) انظر «أسين بلاثيوس» في «نفس المرجع»، ص 163.

على الاعتبار، وذلك انطلاقاً من التفكير في الخلق لادراك الحق. وأخيرا التلاوة، تلاوة القرآن الكريم، وما لها من سر عجيب. حيث يقول «ابن عربي» في ذلك: «إذا وفقك الله تعالى وتريد أن يسمع الحق جل اسمه منك تلاوتك ويرسمك في ديوان التالين. فاعلم منازل التلاوة ومواطنها، وذلك أن تعلم أن على اللسان تلاوة وعلى الجسم بجميع أعضائه تلاوة وعلى النفس تلاوة وعلى القلب تلاوة وعلى الروح تلاوة، فتلاوة اللسان ترتيل الكتاب على الحد الذي رتب المكلف له، وتلاوة الجسم المعاملات على تفاصيلها في الأعضاء وتلاوة النفس التخلق بالأسماء والصفات، وتلاوة القلب الإخلاص والتدبر وتلاوة الروح التوحيد»[39].

• والثاني هو ما يمكن أن نسميه بالآداب الصوفية، وهو الذي يتم فيه الحث على السلوك في الطريق الصوفي والتخلق بالأخلاق الفاضلة مثل : الزهد الذي يعتبره «ابن عربي» منهجا أساسيا في حياة السالك وأداة تؤهل للتصوف[40]. والتوبة التي يعتبرها كذلك اقتراب من الله وتباعد عن المخلوقات، يجب (كما يرى في كتابه «التدبيرات الإلهية») أن يتوجه من خلالها المريد إلى الله بالندم والابتعاد عما سِوَاهُ، وتجنب المعاصي ورد المظالم والتكفير عما سلف بفعل الفضائل[41]. والإيثار أو ما يمكن تسميته بأعمال الرحمة والجسمانية، حيث يكون إيثار المريد غير قاصر على خاصته وإخوانه في الله وأصحابه، بل يجب أن يشمل أفراد المسلمين جميعاً، بل كل إنسان، بل وأكثر من ذلك يجب أن تتناول الرحمة حتى البهائم والدواب، فيعين الحمال ويساعد المريد ويهدي الضال ويزيل الأذى، ويستر عيوب الناس ويبرز فضائلهم، وأن يتحمل في سبيل الله صابراً[42]. ثم الصبر والصدق والشكر والرجاء والحياء والغيرة والتفويض وغير ذلك من الفضائل التي ضمنها «ابن عربي» كتبه : «الأمر» و«تحفة السفرة» و«التدبيرات الإلهية»[43].

---

(39) «ابن عربي»، كتاب «مواقع النجوم»، ص 82 وما بعدها.

(40) انظر «أسين بلاثيوس» نفس المرجع السابق ص 11 وقد انتقد «ابن عربي» انتقادا شديدا زهاد عصره ومن أسباب عَدم رِضَى «ابن عربي» عن ظاهرة الزهد في زمانه، ترك الزاهد الدنيا للعوض، والمتوكل لنيل عوض والمريد تواجد لتنفيس كرب النفس، والعابد قد اجتهد رغبة في القُرب. انظر رسالة حِيلَةُ الأبدال، ص 51 نفس المعطيات السابقة.

(41) التدبيرات الإلهية، ص 231، نفس المعطيات السابقة.

(42) (43) نفس المرجع السابق، ص 153 - 154 والباب التاسع ص 183 وما بعدها.

ب ـ سياسة النفس باطنا :

إلى جانب السياسة التي تنصب على السلوك الخارجي عامة وتهتم بتهذيب النفس ظاهراً، هناك سياسة للنفس خاصة بصاحبها الكامل الذي استطاع أن يتميز بسلوكه باطنا عن العامة.

وكما تبين لنا من خلال مقاربتنا لموضوعة الإنسان الكامل ضمن مبحث الوجود في فلسفة «ابن عربي» الصوفية[44]، نجد أن هناك ثلاث جهات يمكن النظر منها إلى الكامل من الناس : من جهة فهو الكلمة الفاصلة الجامعة الذي ظهر في النشأة الأولى(آدم). من جهة ثانية هو الممثل للصلة بين الله والعالم (النبوة). ومن جهة ثالثة هو العارف المدرك لحقيقته الباطنية من حيث المظهر الوجودي لله. وهذه الجهة الثالثة هي التي تخص بسياسة باطنة للنفس، هي التي تمكن كل إنسان من أن يسوس نفسه ويؤهلها إلى معرفة ذاتها لكي تُصبح عارفة لحقيقة الحقائق، لأن «من عرف نفسه عرف ربه»، وهو لا يبلغ هذا المقام النبيل إلا بعد أن يكون قد اتبع أكمل الطرق، وذلك بأن «يجعل لشهواته ولذاته قانونا راتبا يقصد به الاعتدال ويتجنب الإسراف والإفراط ويعتمد الشهوات واللذات المعتدلة»[45]. ثم يمرّ صعوداً بمقامات العروج من أرض النفس (التهذيب ظاهراً) إلى سماء المعقولات (التهذيب باطنا) إلى مقام الملأ الأعلى ومنه إلى مقام القرب، مقام قاب قوسين أو أدنى، فيحصل على «المعارف اللَّدُنية... وهي العلوم الواردة عليهم من قبل الحق بلا واسطة، لأنها من لَدُنِهِ تعالى»[46].

إن الكُمَّلَ من الناس يجعلون كل قواهم العقلية والحسية والوجدانية والحدسية، في تنمية حس باطن يدركون به الوجود من حيث هو كُلِّيَّة بين الحق والخلق لا انفصام بينهما، كما يدركون أنهم المظهر الوجودي لله الجامع بين الصفات الكلية للعالم والصفات الإلهية. ومن هنا فهم ينظرون بعين الله ويفعلون بفعله وإرادته وقدرته مصداقا للحديث القدسي : «لازال عبدي

---

(44) انظر ص 28 من الفصل الأول وما بعدها.

(45) «ابن عربي» كتاب الأخلاق، ص 46.

(46) عبد الكريم الجبلي (ت 826هـ) «شرح مشكلات الفتوحات المكية»، دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان، ص 72، طبعة 1992.

يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصره، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»[47]. ولهذا يرى «ابن عربي» أن الكمل من الناس عبادٌ صالحون، وإن لم يكونوا بأنبياء إلا أنهم : يغبطهم النبيون بمقاماتهم وقربهم إلى الله تعالى»[48]، قرب يجعلهم يتوجهون كلية بسلوكهم للتشبه بخالقهم. حيث يقول :

فاعلم أن التصوف تَشَبُّهٌ بخالقنا — لأنه خُلقٌ فانظر ترى عَجَباً
كيف التَّخَلُّقُ والمكرُ ٱلْخَفِيُّ لهُ — في خلقه وبهذا القدر قد حجبا
إن الحديد إذا ما الصنع يدخله — في غير منزله يرده ذهبا
إن التصوف أخلاق مطهّرة — مع الإله فلا تعدل به نسبا[49]

وعندما يصل الإنسان ـ الذي استطاع أن يسوس نفسه باطنا ـ إلى هذا المقام، ويرقى فيه إلى مراتب الكمال، تصبح كل أفعاله تسير وفق مشيئة الحق فتتحقق له السعادة التّامة، ويبلغ الخير الأسمى التي تستمد منه كل الخيرات والقيم حقيقتها ووجودها.

وعلى أي حال، فإن الخط الأول والخط الثاني من الأخلاق العملية (السيكوبداغوجية)، في جانبها الظاهر من سياسة النفس، كان هدف «ابن عربي» من إخراجها لتَطَّلِعَ الجماهير عليها، هو إصلاح المملكة الإنسانية وترسيخ الأخلاق الحميدة والسلوك القويم، ثم بعد ذلك إغناء الدرب الصوفي بمريدين ورواد المعرفة والكشف الإلهي، الواقفين مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً. كما أن قواعد السلوك التي بسطها «ابن عربي» لا تعني شيئا في ظاهرها دون باطنها. مثلا عندما يتكلم عن العبادات، فهو يبين أن لا معنى لها إلا بمعرفة أسرارها وربط ظاهرها بباطنها. فالشرع في نظره ليس قشرا والحقيقة لُبّاً، ولكن الشرع كما يرى شجرة فَارِعَةٌ ثمارها الحقيقة والمعرفة. ولهذا فهو يدعو مريديه إلى تعمق باطن الأشياء ويُنبِّههم إلى «أن معنى «عبرة» في قوله تعالى : ﴿إن في

(47) حديث قدسي أخرجه البخاري في الصحيح عن أبي هريرة، وابن حنبل عن عائشة. كتاب «جمع الجوامع» السيوطي، ص 79.
(48) الفتوحات المكية، ج 2، ص 125.
(49) الفتوحات المكية، ج 2، ص 266.

ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾ من العبور لا من الاعتبار. ومعنى ذلك لا تقفوا على ظاهر الأمر بل اعبروا من ظاهر تلك الصورة إلى باطنها»[50].

ومن الأمثلة على ذلك: توجيهه للمريد وتنبيهه لإدراك أسرار العبادات بقوله في الاستنجاء ظاهراً وباطناً:

«فإن استنجيب وهو استعمال الماء في طهارة السوأتين لما قام بهما من الأذى وهما محل الستر والصوم، كما هما محل إخراج الخبث والأذى القائم بباطنك وهو ما تعلق بباطنك من الأفكار الرديئة والشبه المضلة...»[51].

وفي إدراك أسرار الطهارة بالماء والتيمم يقول: «ولا يزول الكبرياء من الباطن إلا باستعمال أحكام العبودية والذلة والافتقار ولهذا شرع الاستنثار في الاستنشاق فقيل له إجعل في أنفك ماء ثم استنثر، والماء هنا علمك بعبوديتك إذا استعملته في كل كبريائك خرج الكبرياء من محله وهو الاستنثار...»[52].

وعند التأهب للصلاة ينصح «ابن عربي» المريد قائلا: «فإذا توضأت فاسع في الخروج من الخلاف وتوضأ أسبغ وضوء، وسم الله في بدء كل حركة، واغسل يديك بترك الدنيا منها، ومضمض بالذكر والتلاوة، واستنشق بشم الروائح الإلهية، واستبرء بالخضوع وترك الكبر، واغسل وجهك بالحياء، وذراعيك بالتوكل، وامسح رأسك بالمذلة والافتقار والاعتراف، وامسح أذنيك باستماع القول واتباع أحسنه. وقف في مصلاك بين يدي ربك من غير تحديد ولا تشبيه»[53].

- **ثانيا- الجانب النظري أو الجانب الميتافيزيقي من الأخلاق في مذهب «ابن عربي» الصوفي الفلسفي:**

اهتم «ابن عربي» في هذا الجانب بالبحث في معنى الخير والشر وبواعثهما في السعادة وحقيقتهما الصوفية، وذلك من خلال نظريته في

(50) «ابن عربي» الفتوحات المكية، ج 1، ص 387.
(51) «ابن عربي» الفتوحات المكية، ج 1، ص 333.
(52) «ابن عربي» الفتوحات المكية، ج 1، ص 338.
(53) «ابن عربي» الفتوحات المكية، ج 1، ص 338.

«الوحدة المرسلة»، وحدة الوجود، وحدة المعرفة، وحدة الأديان، ووحدة الفعل الأخلاقي، غير معير اهتماما لقواعد السلوك وما ينبغي أن يُفعل من أجل بلوغ الخير والسعادة، مركزاً اهتمامه على الفاعل الحقيقي للفعل الإنساني، محاولا الإجابة عن جملة من الأسئلة المتعلقة بذلك مثل :

*** هل الإنسان حر في اتيان فعله أو تركه، أم أنه مجبر على أفعاله من طرف فاعل مطلق؟ وما حقيقة الوجود وما يغمره هل الشر أم الخير؟ ثم ما هي السعادة هل هي ناتجة عن شيء خارج عن الإنسان أم أن الإنسان هو عين السعادة؟**

1ـ الباعث الأخلاقي :

ربط «ابن عربي» أخلاقية الأفعال الإنسانية ببواعثها لا بنتائجها حتى وصل عنده الأمر إلى قطع الصلة الفعلية بين أخلاقية الأفعال وجزاءاتها ونتائجها. فإذا كان الباعث الأخلاقي يتصف إما بالخيرية أو بالشر ارتباطاً بشرف أو نُقص الموضوع الذي يتعلق به، فإن الحاتمي يعتبر ذلك الارتباط عرضي لا يمس جوهر الفعل؛ ذلك لأن الوجود هو الخير المحض وأن العدم هو الشر المحض : فـ«الخير في الوجود والشر في العدم»(54)، ولأن لا موجود على الحقيقة إلا الله، «وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحماني فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله»(55)، فالوجود خير لا شر فيه وحسن لا قبح به، وعندما نصف الأشياء بالشر والقبح والذم والنقصان فذلك الأمر عارض غير متأصل فيها.

وقد حصر الأمور العرضية التي يوصف بها الشيء بالخير أو الشر في خمسة :

1ـ من قبيل العرف والإصطلاح.

2ـ أو لمخالفة الموصوف بهذه الصفات للطبع.

3ـ أو لعدم موافقة الغرض.

---

(54) الفتوحات المكية، ج 2، ص 47.

(55) فصوص الحكم، الفص 27 (المحمدي)، ج 1، ص 219.

4 ـ أو لعدم موافقة الشرع.

5 ـ أو لقصور عن درجة كمال مطلوبة[56].

وهذا يعني، أن الأشياء في ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف لأنها أعراض خارجة عن ذاتها، فهي تلحق بها. فالخير والشر و«الطيب والخبيث على حسب ما يظهر في صورة النطق. فمن حيث هو إلهي بالأصالة كله (خير) وطيب فهو طيبٌ، ومن حيث يحمد ويذم فهو طيب وخبث (وخير وشر)»[57]. ولهذا يرى «ابن عربي» أن كل ما يوصف بالخير يحب وكل ما يوصف بالشر يكره لا بذاته بل لما هو به عرضا. ولتقريب الفكرة يعطي مثالاً بالثوم، فهي شجرة يكره ريحها ولا تُكره هي بذاتها، لأن العين لا تكره وإنما يكره ما يظهر منها من فعل قبيح[58].

لهذا، وحسب هذا المنظور، فإن ما يصدر عن الإنسان من أفعال خيراً كانت أو شرا، فإن الصفة تلك لا تتعلق بالفاعل لأن الفعل خارج عن إرادته. **فما مصدر الفعل الإنساني؟ وكيف تتحدد مسؤوليته عما يفعله؟ هل هو حر مختار أم عبد مجبر؟**

2 ـ الفعل الإنساني ومسألة الجبر والاختيار :

ترتبط حقيقة الفعل الإنساني عند «ابن عربي» بنظريته في العلم الإلهي، إذ العلم عنده تابع للمعلوم، بما سيعرفه هذا المعلوم من انتقال من حال إلى حال، فعلمه تعالى للعالم، بما فيه الإنسان، تابع لما هي عليه أعيان الموجودات التابثة، «لأن الأشياء عند الحق مشهودة معلومة الأعيان والأحوال على صورها التي تكون عليها»[59]. ومادامت تلك الأعيان تابثة على ما هي عليه من أحوال واستعدادات فإنها تكون مصدر الأفعال خيرها وشرها وأن الإنسان يصير مسؤولاً عنها لأن ما يصدر عنه إلاً ما اقتضته أعيانه.

---

(56) فصوص الحكم، الفصل 27 (المحمدي)، ج 1، ص 221 وج 2، ص 339.

(57) فصوص الحكم، الفص 27 (المحمدي)، ج 1، ص 221.

(58) فصوص الحكم، المصدر السابق والصفحة السابقة.

(59) الفتوحات المكية، ج 1، ص 162.

*** لكن ألا ترى بأن هذه المسؤولية غير تامة مادامت غير مستندة إلى إرادة حرة في إتيان الفعل أو تركه؟**

فعلا إن المسؤولية التي يتحدث عنها «ابن عربي» لا تعدو أن تكون مسؤولية صورية؛ وذلك لأن الفعل الإنساني مرتبط بثبوته كما كان في علم الله وذاته السرمدية وفقاً لقضائه وقدره الذي لا تغيير ولا رجعة فيه.

فقضاؤه هو حكمه «في الأشياء وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها فيها، وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها»(60). فلا يحكم قضاء الله على الأشياء إلا وفقا لطبيعتها.

أما قدره فهو : «توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها، وهذا عين سر القدر»(61). فالقضاء هو حكم الله في الأشياء أن تكون على النحو الذي قدر لها أن تكون عليه.

وعلاقة القضاء بالقدر والصلة بينهما تتجلى في قوله : «فالقضاء يحكم على القدر والقدر لا حكم له في القضاء بل حكمه في المقدور لا غير»(62). وهذا يُبين أسبقية القدر على القضاء. فالله ينفذ حكمه في الموجودات حسب ما ثبت في علمه بها كما هي في ذاتها، فالقضاء والعلم تابعان للمعلوم. أما القدر وهو تعيين الوقت، فسابق عن القضاء والعلم، فهو راجع إلى الشيء المعلوم أو الشيء المقدر(63). وأما العلم بسر القدر، باعتباره القانون المتحكم في الوجود، فيعد من مكنونات أسرار الله وحدهُ، وأن كل من يعلم به من غير أهل الله يسبب له اللذة والألم : «فسر القدر من أجل العلوم، وما يُفهِّمُه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطي النقيضين»(64). فالعلم به يورث لصاحبه الراحة والطمأنينة النفسية عندما ينكشف له أن كل ما يحدث في الوجود هو نتيجة لقوانين

(60) فصوص الحكم، الفص 14، (العزيزي)، ج 1، ص 131.

(61) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

(62) الفتوحات المكية، ج 3، ص 112.

(63) فصوص الحكم، ج 2، ص 166.

(64) فصوص الحكم، ج 1، ص 132.

الوجود نفسها، وأن كل إنسان يكون على ما هو عليه في الواقع ويصدر ما يصدر عنه من أفعال وفقا لمقتضى طبيعته الأزلية، معتبرا أن كل جزاء يَلْقَاهُ إنما هو جزاء عادل[65]، كما يورثه من جهة ثانية الألم لأنه يرى في الكون شقاءاً ومخالفات لأوامر ونواهي العقيدة دون أن يعلم إن كان الخلاص منها مقدرا أم لا. أما من اختصه الله بفضله وأتاهُ من لَدُنه علماً، فهو الذي يعلم سر القدر جملة وتفصيلا، فيعلم ما في علم الله: «إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه من العلم به، وإما أن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى (...) فهو في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد...»[66].

من هذا الذي تقدم يتضح أن «ابن عربي» قد نحا منحىً جبريا، فمذهبه الأخلاقي الميتافيزيقي يميل إلى النظرة الجبرية، فهو يقرر وفقا لنظريته في «وحدة الوجود» أن العالم يسير وفق قانون أزلي وضرورة صارمة تخضع لها جميع الكائنات، ومهما فعل لتلطيف حِدَّتَها في بعض نصوصه، لكي لا تتناقض آراؤه الخاصة بالحرية والمسؤولية ومسألة الثواب والعقاب، وتبرير قول الله تعالى: ﴿وما أنا بظلام للعبيد﴾ و﴿إن الله ليس بظلام للعبيد﴾[67]، وذلك في مثل قوله: ان الله لا يظلم عباده فهو لم يقدر عليهم الكفر «الذي يشقيهم ثم طالبهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به. بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون. ولذلك قال: ﴿ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾. فما ظلمهم الله. كذلك ما قُلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم، وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا. فما قلنا إلا ما علمنا أنّا نقول. قلنا القول منا، ولهم الامتثال مع السماع منهم»[68].

مهما فعل «ابن عربي» من أجل ذلك فإن كثيراً من النصوص الأخرى تظهر جبريته المطلقة، حتى أن مقام العبودية والجبرية في حق الإنسان عنده

---

(65) فصوص الحكم، ج 2، ص 167.

(66) فصوص الحكم، فص 2 (كلمة يُنُسيَّة)، ج 1، ص 60- 61.

(67)س الحج، حزب 34، الآية 10.

(68) فصوص الحكم، الفص 13 (اللوطي)، ص 130 - 131، ج 1.

أشرف من مقام الحرية[69]. وما يؤكد مذهبه هذا قوله : «إن الله تعالى خلق الخلق وقدرهم منازل لا يتعدونها فخلق الملائكة ملائكة حين خلقهم وخلق الرسل رسلاً والأنبياء أنبياء والأولياء أولياء والمومنين مومنين والمنافقين منافقين والكافرين كافرين، كل ذلك مميز عنده سبحانه معين معلوم لا يزيد فيهم ولا ينقص منهم ولا يبدل أحد بأحد، فليس لمخلوق كسب ولا تعمل في تحصيل مقام لم يخلق عليه»[70].

وتظهر كذلك جبريته في اعتباره أن العالم بأسره آلات للحق فيما يصدر عنه من الأفعال، فليس لنا إلا الاستعداد الذي نحن عليه لقبول ما يخلق من الأفعال المنسوبة إلينا : «بل لله الأمر جميعاً، فعهد تعالى إليّ أن الفعل الذي يشهد به الحس أنه للعبد هو لله تعالى لا للعبد، فإن أضفته لنفسي فإنما أضيفه إلى نفسي بإضافة الله لا بإضافتي فأنا أحكي وأترجم عن الله به وهو قوله : والله خلقكم وما تعملون فردّ الفعل الذي أضافه إليّ إلى نفسه...»[71].

إلا أن هذه الجبرية ومع ما فرضته على العالم بأسره من السّير في نظام دقيق في تركيبه وسلوكه، تختلف عن الجبرية الميكانيكية التي عرفتها وفسرت بها بعض المذاهب الفكرية الوجود، مثل المذهب الرواقي الذي اعتبر الوجود الحقيقي هو الموجود الجسماني، ابتداء من الله حتى الصفات الموغلة في التجريد، وهي تسير وفق نظام شامل صارم على نحو مادي خالص[72].

خلافا لهذه الجبرية المادية الميكانيكية المرتبطة «بوحدة الوجود المادية»[73]، يقول «ابن عربي» بنوع من الجبرية الدينية والأخلاقية الصوفية، ضمن مذهبه في وحدة الوجود المثالية المقيدة، الذي يكون فيها الإنسان فيما يأتي به من أفعال أو يتركها، مقيداً بما اقتضته عينه الثابتة منذ الأزل الصادرة عن الأمر الإلهي،

---

(69) انظر الفتوحات المكية، ج 1، ص 757.
(70) الفتوحات المكية، ج 2، ص 53.
(71) الفتوحات المكية، ج 4، ص 33.
(72) انظر في ذلك : «كتاب خريف الفكر اليوناني عبد الرحمن بدوي، ص 23 وما بعدها.
(73) أنظر كتاب : الفلسفة الرواقية، د. عثمان أمين، القاهرة، 1971، ط 2، ص 150، حول الطابع الجبري المادي للوجود.

مادامت «الموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ»[74]، وبالتالي يكون هو الذي يُعيِّن مصيره ويتحمَّل نتائج عمله، وفقا للأمر التكليفي الذي يجب أن تكون فيه العباد «منقادة لأمر الله»[75]، إن أتى فعل العبد مطابقا لما أمر به الله أو نهى عنه كان طاعة، وإن أتى مخالفاً كان معصية، وبالتالي فالحكم على الفعل بأنه خير أو شر راجع لاستعداد العبد وفقا لعينه الثابتة: ﴿فللّه الحجة البالغة﴾[76]. فالحكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أو يحكم عليه بذلك»[77].

فما يستحق العبد من عقاب أو ثواب فهو راجع إلى ذاته كما تقرر في جبلته منذ الأزل، إنه الحاكم على ذاته بذاته وما حكم الله عليه إلا به.

*** إذا كان الإنسان مجبراً على فعله جانيا لنتائج سلوكه، فهل يبقى هنالك معنى للثواب والعقاب؟**

3- الثواب والعقاب ومصير الإنسان:

لقد تحدد ضمن النظرة الجبرية في الأخلاق الصوفية عند «ابن عربي» معنى خاص للثواب والعقاب، يتماشى ويتناسق مع نظريته في «وحدة الوجود».

ففي مذهبه يُعتبر الإنسان أبهى تجل لله، لا من حيث ذاته ولكن من حيث صفاته وأسماؤه. فوجود الإنسان الظاهر إنما هو صورة لما عليه الباطن، أي حالة عينه الثابتة: «فما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك»[78]. وعليه فظهور معصيّة من المعاصي يكون بفعل ما اقتضته طبيعته وما أمر به الله وقضى أن يكون. ومن ثمة يجب أن يوصف بأنه مجرد فعل فقط، فهو ليس في ذاته لا معصية ولا طاعة. فالفعل الإنساني لا يوصف بالشر والقبح والذم وبالخير والحسن

---

(74) الفصوص، الفص 15، (العيساوي)، ج 1، ص 142.
(75) فصوص الحكم، الفص 8، (اليعقوبي)، ج 1، ص 97.
(76) سورة الأنعام، الآية 149.
(77) فصوص الحكم، الفص 7، (العزيزي)، ج 1، ص 131.
(78) فصوص الحكم، الفص 5، (الإبراهيمي)، ج 1، ص 84.

والقبول وبالتالي أنه معصيّة أو طاعة، إلا عندما يقاس بالمقاييس الدينية والأخلاقية المرتبطة بالأوامر التكليفية الوجودية. فأوصاف الفعل الإنساني عارضة إذاً، والمعصية والضلال عارضان. فـ«كما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، وهي السابقة»[79]. ولهذا فالله يرضى عن جميع الأفعال خيرها وشرها، لأن رحمته وسعت الأفعال كلها، وإن خالفت الأمر الإلهي التكليفي.

ورغم ما يوجد من آيات قرآنية تعظم من وعد الله ووعيده، حيث وعد الطائعين بنعيم الجنة والضالين بعذاب جهنم، يرى «ابن عربي» أن «الله» يحقق وعده دون وعيده ويتجاوز عن سيئات عباده، وفي ذلك يقول : «الثناء يصدق الوعد لا يصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثني عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز ﴿فلا تحسبن الله مخلفٌ وعده رسله﴾ لم يقل ووعيده، بل قال : ﴿ويتجاوز عن سيئاتهم﴾ مع أنه توعد على ذلك»[80].

من هنا نجد أن النتيجة الضرورية التي يصل إليها «ابن عربي»، هي نفي الجزاء بالمعنى الديني عن الفاعل، ومن هنا كذلك يتحدد مصير الإنسان، فالعباد سواء كانوا من أهل النار أو من أهل الجنة، فإن مآلهم جميعا إلى النعيم وإن اختلف نعيم أهل الجنة عن نعيم أهلِ النار، إذ يكون نعيم أصحاب الجحيم برداً وسلاماً على أهلها كما كانت برداً وسلاماً على «الخليل»، فعذابهم فيها لن يكون إلا عذوبة : «فقد علمت من يتلذذ ومن يتألم وما يعقب كل حال من الأحوال وبه سمي عقوبة وعقاباً وهو سائغ في الخير والشر غير أن العرف سماه في الخير ثوابا وفي الشر عقابا...»[81].

ويرجع «ابن عربي» سبب اختلاف وتمايز أهل الجنة وأهل النار من حيث نوعية نعيمهم، إلى التفاوت في درجات معرفتهم بالله، فجنة العبد أو ناره

---

(79) فصوص الحكم، ج 1، ص 106.

(80) فصوص الحكم، ج 1 (كلمة إسماعيلية)، ص 93 - 94.

(81) فصوص الحكم، ج 1، ص 96.

متناسقة مع درجة من المعرفة تلك، ومن ثمة تكون السعادة العظمى التي ينالها أهل الجنة مرتبطة بإدراكهم الحقيقة الكبرى، حقيقة «وحدة الحق والخلق» : «فما سَعِدْتَ إلا بما كان منك»[82].

وهكذا انتهى «ابن عربي» في نطاق موقفه الصوفي الفلسفي إلى الإيمان بقضية أخلاقية ميتافيزيقية تتأسس على نظرة ترفض أن يكون للشر وجودا في هذا الكون، فكل ما هو موجود فهو خير، وأن مجرد السلوك الإنساني يعني الامتثال والطاعة، لأنه تصرف بمقتضى ما هو في جبلة الإنسان. وهذه بطبيعة الحال نظرة جبرية مطلقة يتعطل معها التمييز بين الخير والشر ويصبحُ في ظلها الإلتزام والمسؤولية صوريان لصورية الحرية الإنسانية.

(82) فصوص الحكم، الفص 8، ج 1، ص 59.

الفصل الرابع

مدرسة وحدة الوجود الصوفية الفلسفية بعد "ابن عربي"

الفصل الرابع

مدرسة «وحدة الوجود» الصوفية الفلسفية بعد «ابن عربي»

لقد كان لتصوف «ابن عربي» سواء منه الجانب الأخلاقي الزهدي التقشفي، أو الجانب الفلسفي الإشراقي، أثر واضح على رواد كبار من بين متصوفة بالمغرب والمشرق، مما جعل مذهبه يعيش قويا في الأعوام التي تلت وفاته، خاصة في أقصى المشرق من بلاد الإسلام، وكذلك مكن لآرائه أن تذيع ذيوعاً كبيراً وأن يجتمع حولها جماعات كان لها دورها الاجتماعي والثقافي وحتى السياسي في مجتمعاتها. وقد تكونت مواقف عديدة من هذه المدرسة ومن الطريقة التي ارتبطت بها، والتي تدعى بالطريقة «الأكبرية»[1].

ومن أشد المواقف عداءً، تلك التي تزعمها «ابن تيمية»[2] و«البقاعي»[3] و«ابن الخطيب»[4] و«ابن خلدون»[5] وغيرهم من الذين نصبوا أنفسهم حُراسا وحماة للشريعة الإسلامية.

---

(1) الطريقة الأكبرية، نسبة إلى الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر، انظر في ذلك، البحث القيم الذي قام به ذ. «أبو الوفا التفتزاني» ضمن الكتاب التذكاري حول «الطريقة الأكبرية» إصدار المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية، القاهرة 1969م.

(2) انظر : ابن تيمية، كتاب، «مجموع الرسائل والمسائل»، ط 1 ، بيروت، 1983م، وكتاب «الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»، دار العلم، القاهرة، دون تاريخ.

(3) انظر «البقاعي» كتاب : «مصرع التصوف» أو «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي» تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980م.

(4) انظر «ابن الخطيب»، كتاب «روضة التعريف بالحب الشريف» جزءان، تحقيق محمد الكتاني، دار الثقافة، ط 1، بيروت، 1970م.

(5) انظر «ابن خلدون» كتاب «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، نشر تحقيق وتعليق، ذ. محمد بن تاويت الطانجي، استانبول 1958م .

ويمكن تلخيص أسباب الهجوم على المتصوفة المتأخرين وفي مقدمتهم «ابن عربي» وأتباعه، فيما يلي :

أ ـ أسباب مصرح بها ومنها :

1 ـ الخروج على مقررات الشريعة؛ كالقول بأن الأولياء أفضل من الأنبياء وأن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء. أو تكذيبهم لله ورسوله وقولهم بقدم العالم وانكارهم للبعث. أو القول بإسقاط التكاليف الشرعية على من بلغ القطبانية.

2 ـ ادعاء الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وجعل وجود الخالق وجود المخلوقات. فكل ما تتصف به المخلوقات من حسن وقبح ومدح وذم فالمتصف هو الخالق، بالإضافة إلى قولهم بوحدة الأديان التي تجعل من يعبد الأصنام لا يعبد غير الله الخالق.

ب ـ أسباب سُكِتَ عنها :

1 ـ ويتعلق الأمر بتشيع «ابن عربي» وتلاميذته واعتقادهم في الفاطمي وانتظار خروجه، تابعين في ذلك أسلافهم (الملاحدة) الاسماعيلية، (والمارقين) أصحاب رسائل إخوان الصفا.

2 ـ هجومهم على الفقهاء ومن يدور في فلكهم من متكلمين أشاعرة وصوفية معتدلين.

ورغم شراسة الحملات العدائية وقوة اتهاماتها ضد «ابن عربي» ومن سار على أثره، فإنها لم تستطع أن تُوقف نشاط المذهب بقدر ما أضعفت وجوده في الغرب الإسلامي وبعض بلاد الشرق الإسلامي، بينما سيجد له صدى واسعاً واستمرارية قوية في أقصى الشرق الإسلامي بإيران والهند وتركيا وغيرها من البلاد.

ويتحدث «ابن عربي» في بعض مؤلفاته «كالفتوحات المكية» و«مواقع النجوم» و«التدبيرات الإلهية»، عن طائفة من التلاميذ والمريدين الذين أخذوا

عنه سواء في موطنه الأول، الأندلس، أو في البلاد التي حل بها أثناء أسفاره الطويلة. ومن أهمهم :

1 ـ **عبد الله بدر الحبشي** : وهو عتيق أبي الغنائم بن أبي الفتوح الحراني من أخص تلامذة «ابن عربي» الذين لازموا خدمته منذ عام 580هـ بإشبيلية كما رافق الشيخ وَخَدَمَهُ بفاس عام 594هـ وقد ألف «ابن عربي» من أجله كتاب «مواقع النجوم» بألميرية عام 595هـ. حيث يقول بالمناسبة :

ووهـبـنـا مـا وهـبـنـا	سـر بـدر الحـبـشـي
وبـعـثـنـاه رسـولا	لـلـرئـيـس الـنـدرسـي
بـكـتـاب رقـمـتـه	كـف ذات الحـكـمـة
بـعـلـوم وسـمـتـهـا	موقـع الـنـجـم الـعـلـي[6]

كما كتب له كتاب «حيلته الابدال» بالطائف عام 599هـ لكي ينتفع به في طريق الآخرة[7].

2 ـ **إسماعيل بن سودكين بن عبد الله النوري (548هـ ـ 640هـ)** : وهو من خواص «ابن عربي» النبهاء ومن المقربين إليه في التصوف، ولقد وصفه في الفتوحات بالعارف[8] ويذكر أنه استفاد منه مثل ما استفاد من شيوخه[9]. وإجابة لسؤاله ألف «ابن عربي» كتاب «الدخائر والأعلاق في شرح ترجمان الأشواق»، وكذلك الرسالة التي أجاب فيها عن «أعلى المراتب والأحوال التي تنتهي إليها همم الرجال». وقد ألف «ابن سودكين» في التصوف مؤلفات بعضها شروح على رسائل شيخه «ابن عربي»[10].

---

(6) انظر في ذلك كتاب «الشيخ الأكبر ترجمة من حياته من خلال علامة»، ص 23.

(7) رسالة «حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال» لابن عربي ضمن كتاب ست رسائل من التراث العربي الإسلامي، تحقيق د. عبد اللطيف العبد، القاهرة، 1402هـ ـ 1982م، ص 49 وما يليها.

(8) الفتوحات المكية، ج 2، ص 681.

(9) الفتوحات المكية، ج 2، ص 682.

(10) الجواهر المضيئة، ج 1، ص 151، عن شفاء السائل تحقيق ابن تاويت، هامش ص 59.

3- صدر الدين القونوي (توفي سنة 672هـ بقونية)[11] : وهو أشهر تلامذة «ابن عربي» وأكثرهم تأثراً به، ويظهر ذلك فيما ألفه من كتب مثل : «مفتاح الغيب» و«الفصوص» و«الفكوك» و«النفحات الإلهية»، والتي تمثل طريقة «ابن عربي» في التصوف أحسن تمثيل بين أوساط الصوفية في عصره بقونيته، حتى صارت آراء «ابن عربي» المفعمة بعقيدة وحدة الوجود مصدراً ومرجعاً لهم.

4- عفيف الدين التلمساني (ولد بتلمسان عام 612هـ وتوفي بها (عام 690م) : يعتبر العفيف من ألمع مريدي الشيخ، كان ذا تكوين فقهي سني عميق، درس التصوف والآداب والفقه وأصول الفقه[12]. كما كان ورعاً رَضِيَ الأخلاق تبدو عليه سمات من وقار، إلا أنه كان أبدا موضع ريبة من طرف معاصريه الذين كانوا يجهلون حقيقة آرائه[13]. ولذلك اعتبروا أن شعره على رقته وعذوبته وبلاغته وسهولته يخفي سُمّاً، فاتهموهُ بالزندقة والغرق في عقيدة الحلول ووحدة الوجود[14]. وقد نسب إليه أحد أصدقائه أنه إدعى مرتبة العرفان التي أفصح عنها وهو في فراش الموت بقوله : «من عرف الله كيف يخافه، والله منذ عرفته ما خفته وأنا فرحان بلقائه»[15]. وألف «العفيف» بالإضافة إلى ديوانه في الشعر الصوفي مؤلفات في مواضيع شتى لم يحتفظ التاريخ منها على ما يبدو إلا بـ«رسالة في علم العروض» و«شرح فصوص الحكم» لابن عربي، و«شرح الأسماء الحسنى» و«شرح مقامات النفرى»[16].

5- النجم بن إسرائيل (أبو المعالي محمد بن سوار) (603هـ- 677هـ) : النجم هذا أوحد زمانه شعراً وأدبا، وظرفاً وتصوفا، كان معاصراً لابن الفارض[17]، تتلمذ في أول سلوكه طريق الحقيقة، على شهاب الدين السهروردي (539هـ- 632هـ)

(11) انظر ترجمته في طبقات الشعراني، ج 2، ص 177.

(12) Voir Henris Lahoust "Chüsme dans l'islam", Paris, Payo, 1983, p. 284

(13) بركلمان «تاريخ الأدب العربي»، ج 1، ص 257.

(14) انظر : «فوات الوفيات»، ج 1، ص 288 وH. Lahoust, p. 284

(15) انظر دائرة المعارف الإسلامية، ج 5، ص 564.

(16) انظر دائرة المعارف الإسلامية، ج 5، ص 564.

(17) H. Lahoust ibid

ولبس خرقة التصوف على يده. وعندما التقى «بابن عربي» شغف به ولزمه وأخذ عنه علوم الباطن[18].

6 - أبو الحسن علي النميري الششتري (610هـ - 668هـ) : رغم أن «الششتري» كان معاصرا لابن عربي، إلا أنه لم يتتلمذ عليه إلا بطريقة غير مباشرة أي عن طريق ما شاع من إنتاج شعري ونثري صوفي بعد رحيل صاحبها إلى المشرق، كما كان لقاؤه بالنجم بن إسرائيل سنة 650هـ بدمشق طريقاً آخر للتأثر «بابن عربي» والتعمق في قضاياه الذوقية[19]. وقد ألف «الششتري» في التصوف الفلسفي عدة مؤلفات يُعدُّ ديوانه الشعري أهمها، حيث يظهر فيه أثر «ابن عربي» وغيره من شيوخ التصوف الذين أخذ عنهم بشكل واضح. أهمية هذا المتصوف تتجلى في أنه : إذا كان «ابن عربي» أول من كتب التصوف موشحاً، فإن «الششتري» أول من كتبه زجلا فكان أثره عظيما.

ومن متأخري الصوفية، سواء منهم الذين اتخذوا سبيل الجانب الزهدي التقشفي والتصوف المعتدل، أو الجانب المنحرف الاشراقي[20]، نجد أسماء أخرى تستحق أن تذكر كشواهد على الأثر العميق الذي ظل فكر الشيخ الأكبر يمارسه على الأجيال الصوفية اللاحقة، ومنهم :

- **ابن عباد النفري الرندي** : المولود سنة 733هـ - 1332م بمدينة رُندة Ronda والمتوفى بمدينة فاس سنة 792هـ - 1390م وهو آخر ممثل للمدرسة الشاذلية الصوفية بالغرب الإسلامي في القرن الثامن الهجري[21] وصاحب مذهب صوفي له أصالته ومكانته في تاريخ التصوف الإسلامي. استفاد كثيراً من آراء «ابن عربي» في بناء نظريته الزهدية في الكرامات والمصطلح الصوفي وكذلك الرياضيات العملية كالعزلة والخلوة والذكر[22]. ومن مؤلفاته : «غيث المواهب العلية بشرح

---

(18) «البادسي» المقصد الشريف، ص 33، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، 1982م.

(19) نفح الطيب، المقري، ج 2، ص 185، تحقيق احسان عباس، بيروت، 1968م.

(20) أسين بلاثيوس : ابن عربي وحياته، نفس المعطيات، ص 276.

(21) Voir Miguel Asin Palacios un précursor hispano - musulman de San Juan de la Crus. Publicado en la révista. Al Andalus, 1933, Vol A, pp. 7- 79.

(22) انظر أبو الوفا التفتزاني الغنيمي «كتاب ابن عطاء الله السكندري وتصوفه»، القاهرة، 1958، ص 156 وكذلك لنفس المؤلف بصحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مج 6، سنة 1958، مقال بعنوان : «ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته»، من ص 221 - 257.

الحكم العطانية» و«الرسائل الكبرى» و«الرسائل الصغرى»[23]، وغيرها من المؤلفات في شتى العلوم والمواهب التي لها صلة بالتصوف سلوكاً ونظراً. وقد خلف ابن عباد وراءه جُملة من التلاميذ الذين أخذوا عنه وتأثروا به، وأشادوا بذكره[24].

– **عبد الغني النابلسي** : (توفي 1143هـ) وهو من تلامذة «ابن عربي» المتأخرين الذين أعجبوا بمذهبه، واهتموا بشرح آرائه ودعم نتائج عقيدته في وحدة الوجود بإرجاعها إلى أصولها في القرآن والسنة. من أهم كتبه «إيضاح المقصود من وحدة الوجود»[25].

– **داود القيسري** : (توفي 751هـ - 1350م) اهتم اهتماماً كبيراً بمؤلفات «ابن عربي» دراسة وتحليلا، كما قام بتفسير كتاب الفتوحات المكية[26].

– **عبد الكريم الجيلي** : توفي (سنة 805هـ - 1403م) في بغداد وهو صاحب نظرية في «الإنسان الكامل» أو نظرية القطبية عند «ابن عربي»[27].

– **فخر الدين العراقي** : توفي بدمشق (عام 688هـ) وهو من متصوفة الهند، بعد أن غادر موطنه، استقر بسورية وصحب «صدر الدين القونوي» مدة في قونية وتعرف عنده بتعاليم الشيخ محي الدين وألف كتاباً في التصوف الباطني تحت عنوان «اللمعات»[28].

وقد امتد كذلك أثر «الشيخ الأكبر» واضحاً في شعر الكثير من الشعراء المتصوفة الفرس ومنهم :

(23) وقد ذكر هذه المؤلفات مترجمو «الرندي» مثل المقري في نفح الطيب، ج 3، ص 177 و178 والكتاني : سلوة الأنفاس، ج 2، ص 136، طبع فاس، 1316هـ، وبابا التنبكتي «نيل الابتهاج، هامش كتاب الديباج المذهب، نفس المعطيات السابقة.

(24) نفس الطيب، ج 2 ، ص 143 وكذلك Paul NWIASJ IBN ABBAD De Ronda R.E.I.L.O.

(25) انظر عبد القادر أحمد عطا «التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس، دار الجيل، بيروت، 1987 ، ص 346 وما بعدها.

(26) تاريخ التصوف في الإسلام، تأليف د. قاسم غني، ترجمته عن الفارسية صادق نشأة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1972 ، ص 705 .

(27) Voir H. Lahouste, p. 284

(28) تاريخ التصوف في الإسلام ص 704 .

- **سعد الدين الفرغاني**: من أرباب العرفان الصوفي القائلين بالوحدة والمتغنين بها. تأثر بابن عربي عن طريق «القونوي» وهو شارح تائية ابن الفارض[29].

- **أوحد الدين الكرماني**: توفي (ما بين 697هـ 698هـ) ببغداد.

- **عبد الرحمن الجامي**: توفي (سنة 898هـ) وهو مؤلف كتاب «نفحات الأنس»[30].

وقد لعبت هذه الشخصيات الصوفية السالفة الذكر، دوراً أساسياً في جعل التصوف عامة وتصوف مدرسة «ابن عربي» خاصة، من ضمن العلوم الرسمية التي كانت تدخل في تركيب المناهج المدرسة في بلاد فارس، مثله في ذلك مثل علم التوحيد والقراءات والعلم الإلهي...، حيث كان كتاب «الفصوص» «للشيخ الأكبر» وكتاب الفكوك «للقونوي» و«اللمعات» «للشيخ العراقي» و«قصائد الجيلي» و«تائية» ابن الفارض، كُتباً وأشعارا تعليمية، كما كانت موضوع تحليل وشرح واقتداء[31]. كما لعب التصوف ذاك دوراً اجتماعيا وسياسيا وأخلاقيا، تجلى في تدريب المبتدئين وتهذيب المريدين وإعداد المرشدين، والتأثير في العامة، كما كانت له مكانة عند الحكام، حيث أصبح لشيوخ التصوف مكانة رسمية في الدولة، على خلاف ما عرفه نفس التصوف في الغرب الإسلامي[32].

---

(29) تاريخ التصوف في الإسلام، هامش ص 700.

(30) انظر تاريخ التصوف في الإسلام، ص 703 ومقدمة كتاب نفحات الأنس.

(31) تاريخ التصوف في الإسلام، ص 699.

(32) يذكر جامي مثلا في معرض ترجمته للشيخ فخر الدين العراقي: «أنه بعد أن سافر من بلاد الروم إلى مصر وصار السلطان من مريديه، جعله شيخ شيوخ مصر» عبد الرحمن الجامي، نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

خاتمة

مما تقدم يَتَبَيَّنُ لنا بجلاء ما تميزت به هذه الفلسفة من خصوصيات فكرية صوفية وفلسفية، تآلفت فيها المتناقضات وترابطت ضمنها المباحث والنظريات المختلفة، وفق نظرة شمولية واحدية. كما يتبين لنا مدى موسوعية فكر هذا المتصوف الفيلسوف وقدرته الهائلة على الاستيعاب والإلمام بالعديد من العلوم الدينية والدنيوية، إسلامية وغير إسلامية، نظرية وعملية، ووضوح موقفه منها. ثم يتبين لنا كيف استطاع بفكره الحجاجي النقدي دحض ما لا يتوافق مع مذهبه في وحدة الوجود المرسلة (أو المقيدة Mitigé) وتأويل النصوص الدينية (القرآن والسنة) بما يقربها من مذهبه حتى توافقه وتدعمه.

كما يبرز لنا بوضوح جبرية «ابن عربي»، وهي جبرية صارمة تهيمن على الوجود بكليته، يصير فيها الإنسان كأبهى تجل للحضرة الإلهية، رهينا بما قدر أزلا، سالكاً «باختيار عن اضطرار»، كان ذلك السلوك معرفة أو اعتقاداً أو أخلاقاً.

بهذا تكتمل الصورة المثلى «لوحدة الوجود المرسلة» كما أراد لها صاحبها أن تكون، حيث تتناسق الآراء والنظريات الوجودية والمعرفية والمعتقدات الدينية والأخلاقية، في وحدة لا يمكن إدراك أو فهم أي جانب منها إلا في إطاره الكلي.

وبالرغم مما واجهته هذه الفلسفة الصوفية من اعتراضات وانتقادات تنكر عليها ما وصلت إليه من نتائج، فإنها لم تكن لتقف دون بقائها وانتشار معتقداتها وتوسيع قاعدة أتباعها إلى سنوات عدة بعد وفاة صاحبها.

ملحق

نصوص صوفية لابن عربي

التصـــوف

التصوف، صافاك الله أمْرُه، عَجيب وشأنه غريب سِرُّه لَطيف ليس ما يُمنَح، إلاّ لصاحب، عناية وقَدَم صِدْق له أمورٌ وأسرار غَطي عليهنّ إقرارٌ وإنكار وسُقْنا هذه المُقدّمة تَوْطئةً لعلوم التصوُّف على الإطلاق فإنّ الإنكار عليه شديد والشيطان المُخالف له مَريد، على أنّا ما سُقْنا من هذه العلوم في هذا الكتاب إلاّ النَّزر اليَسِير في آخرِه وإشارات تَتَخلَّله، فسُقْنا هذه المقدّمة لتلك الإشارات، ومَنْ أرادَ أن يَقِف من تَواليفنا على جُلّ أسرار هذه الطريقة الشريفة فَلْيُطالِع كتاب مناهج الارتقاء إلى افتضاض أبكار البقاء المخدَّرات بخَيْمات اللِّقاء، وبَنَيْناه على ثلاثمائة باب وثلاثة ألف مقام، لكل باب عشرةُ مقامات كلها أسرارٌ بعضُها فوق بعض. فرجَوْنا وفقك الله في سياق هذه المقدمة في هذا الكتاب التي هي كالعلاوة عليه أن يَقِفَ عليه السالك ابتداء فيكون له عصمة من الإنكار على كلام أهلِ هذه الطريقة وما يقف عليه في داخل الكتاب فيقَع منه التسليم، فرُبّما يُفْتح له قُفْل السرّ الذي وقف عنده وسلّمه، فهذا ما أوردناه جعلنَا الله مِمَّن حسُن إسلامُه وسلَّم ما لم يبلُغْه آمين بعزَّتِه. فاعلم شرحَ الله صدْرَك أن مبْنى هذا الطريق على التسليم والتصديق حتى قال بعض السادة القادة لا يبلُغُ الإنسان دَرَجَ الحقيقة حتى يَشْهَد فيه ألف صدّيق أنّه زنديق، ثم يُؤيِّد قول هذا السيّد بقول الشريف الرضي حفيد عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، شعر :

إني لأكتمُ من علمي جواهرَهُ ... كي لا يَرَى الحقَّ ذو جهْلٍ فيفْتتِنَا
فقد تقدّم في هذا أبو حسنٍ ... إلى الحُسين ووصّى قبله الحَسَنا
يا ربَّ جوْهر علمٍ لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممَّن يعبد الوثنا
ولاستَحَلَّ رجال مسلمون دمي ... يروْن أقبح ما يأتونه حسَنا

فاشترط في إنكار هذا العَلْق النفيس رجالاً سمّام مُسلمين قد وقعوا في التخيُّل والتلبيس وكيف لا يُنكر هذا الطريق؟ وهل يبقى أثر للباطل عند ظهور

الحق؟ فماذَا بعْد الحَقّ إلاّ الضَّلال، وقُلْ جاءَ الحقُّ وزهَق الباطل وقال الشاعر :

ألم تـر أنَّ اللّـه أعـطـاك سُـورة   ترى كـلَّ مَلْـك دونـها يتذَبْذَب
كَـأنَّك شـمْسٌ والملوك كـواكب   إذا طلعَتْ لم يبدُ منهن كوكَبُ

قُلِ اللهُ ثمَّ درْهم في خوضِهم يلعَبُون، حسناتُ الأبرار سيئات المقربين إنه ليُغان على قلبي فتَستغفِرُ اللهَ في اليوم مائة مرة، فانظُرْ هذين الشيئين في عالم الحسّ الداخل تحت ذلّ الحَصْر، فكيف بعالم الملكوت، فكلّ من تكلم من غير هذا المقام فإنه صاحب أضْغاث أحلام. ألم تر إلى قول الجُنيْد إن المحدث إذا قورِن بالقديم لم يبق له أثر، وشتّان بين من ينطق عن درسه ونفسه وبين من ينْطق عن ربّه، وما ينطق عن الْهوَى. فإياك وطَلَب الدليل من خارج فتفتقر إلى المعارج، واطلبه من ذاتك لذاتك تجد الحقّ في ذاتك. أرأيت لما ثبتت نبوةُ رسول الله ﷺ واستقرَّ في نفوس العُقَلاء أنّه ﷺ يَنْطِق عن الله تعالى لا عن هوى نفسه، كيف دخلوا في رقّ الانقياد والتسليم وتصرّفت عليهم وظائف التكليف و لم يسألوا ما الدليل ولا ما العلّة؛ ولقد كان الصحابةُ يسألونه عن الأشياء حتّى نُهوا عن ذلك في قوله تعالى : ﴿يا أيُّها الذِين آمنوا لا تسْألوا عن أشْياء أنْ تُبْد لكم تسُؤكم﴾، فقال الصحابي : نُهينا أن نسأل رسول الله ﷺ فإن تعرّض لك أيها الأخ المسترشدُ من ينفرُّك عن الطريق فيقول لك طالِبْهم بالدليل والبرهان، يعني أهل هذه الطريقة فيما ما يتكلّمون به من الأسْرار الإلهيّة، فأعْرضْ عنه وقل له مُجاوِباً في مُقابَلة ذلك ما الدليل على حَلاَوة العَسَل ما الدليل على لذّة الجِماع وأشباعِهما وخبّرْني عن ماهيةَ هذه الأشْياء؟ فلابُدَّ أنْ يقول لك هذا عِلْم لا يحصُل إلاّ بالذّوْق، فلا يدخل تحت خدّ، ولا يقوم عليه دليل فقل له وهذا مثْل ذلك، ثم اضْرِب له مِثالا آخر وقل له لو كان لك دارٌ بنيْتَها بيَدك وما اطلع عليها أحدٌ غيرك ففشا ذكرُها واتّصل بأسماع الناس خبرُها ثم اصطفَيْتَ أحداً من خواصّك فأدْخَلتَه إيّاها حتّى عايَنَها وأحاطَ بما أطلعتَه منها عليه وهو بمرْأى الناس عند إدخالك إياه، ثم خرج إليهم وقعد يصِفُ لهم ما رأى فيها، هل يصحّ أن يقال له ما الدليل في ذلك المقام على ما تذْكرُه أنها على هذه الصفة؟ هذا لا

يصح. ولو طالبه أحدٌ بذلك خففه الناس وسخفوه وقالوا هذا شيء لا يقوم عليه دليل غايتُنا أن رأينا رجلاً أدخلَه صاحبُ الدار وخرج فوصف ما رأى فمن يُحْسن الظن به وثبتت عنده العدالة صدّقه في قوله ومَنْ صدقه فلا يلْزمه ذلك ولا يحْسُن من أحد أن يُنكرَ عليه مقالتَه. فإذا أردْت أن تقِفَ على ما ادعاه هذا الداخل فارغبْ إلى صاحبها يدْخِلْك إياها فتُشاهد ما شاهدَ ليس غير ذلك. فكذلك يا أخي هذا العلم السنّي الذي هو نتيجة التقوى، إذا رأيْنا رجلا قد إتّقَى الله سبحانه ووقف عند حدوده واتصف بالزهْد والوَرع وأشباه هذا ثم نطق بعد هذا بعلم لا تسَعُه عُقولنا وهبه الله سبحانه وتعالى، فالواجب علينا التسليمُ والتصديقُ فيما ادّعاه وتحسين الظن به وترك الاعتراض عليه، فإن الله تعالى قد يخصّ مَن يشاء من عباده بما شاء من علومه كما قال : ﴿يُؤْتي الحكْمة من يَشَاء﴾ وقال : ﴿علمته من لدُنّا علما﴾ ومسألة موسى والخَضر عليهما السلام يُسْألون هل صدر قطّ أو سُمِع عن الصحابة أنهم سألوا النبي عليه الصلاة والسلام : ما العلةَ على أن الظُهر أرْبع والمغرب ثلث ولِمَ أُسرّ في بعض وجُهِرَ في بعض؟ ما سمِعْنا بهذا، وإنّما لم يكن ذلك لأنه قد ثبتت عصمتُه وبأن صِدْقُه وعُلِم أنه لا ينطق عن نفسه فمَهْما رأيناك تطلب الدليل على من ورثه ولازم التقوى الذي يدلّ على صحّة علمه كدلالة المُعجزة على صدْق الرسول، عَلِمْنا أن صفة الصدق ما استقرّتْ لديك وما تبدّت قطّ إليك، فسلّم إليهم أحوالهم ولا تُنْكر عليهم أقوالهم وقلْ ربّ زِدْني عِلماً عسَى الله أن يَفْتح لك باباً من عنده من ذلك. ولا تُنْكِر عليه وفقك الله النُّطْق بالغيب مع إيمانك بالمثال المحسوس الذي نصب الله لك، إنّ المِرْآة إذا صُقِلت وجُلي عنها الصّداء وتجلّت صورةُ الناظر فيها، ألَيْس يرى نفسه حسنا أم قَبيحاً؟ فإنْ جاء أحد خَلْفه تجلّتْ صورتُه في المرآة، فعندما نظر إليها قال والحاضرون معه خلْفي إنسان أو شيء على صورة كذا وكذا حتى يستوفي ما رأى وهو لم يره بعيْنه الرؤية المعهودة. والتصديق بهذا واجب فإنّه محسوس، كذلك المعقول نظير المحسوس، فيَعمِدُ الإنسان إلى مرآة قلبِه فَيَجْلُوَّهَا من صداء الأغيار ويُميط عنها كلّ حجاب يحْجبُها عن تجلّي صور المعقولات والمغيّبات بأنواع الرياضات والمُجاهَدات. فإذا صفَت وتجلّتْ تجلّى

فيها كلّ ما قابلها من المغيّبات فنطق عما شاهد ووصف ما رأى. ما كَذَّب الفُؤَادُ ما رأى وهذا مثالٌ على التقريب ولولا التطويلُ لتكلمنا على ضروب المكاشفة وأصْنافها، لكن يكْفي هذا القدرُ فمنْ أَراد أن يقف على أنواعها على الكمال من تَواليفنا فلْيقْفُ على جلاء القلوب ثم يا ليْت شعْري طالبَ الدليل على هذا العلم المُشاهَد قَد أحاط علْما بمعاني الكتاب والسنة، حتى يقال له هو مثل كذا هل أحاله دليل العقل، فغايةُ العاقل الذي حصل له عقل التكليف ووقف عند أحكامه من واجب وجائز ومستحيل، أن يجعل ما نطق به هذا الصوفي من قبيل الجائز وإنما صار واجبا عندهم لا من حيث نفسه إلاَّ من حيث العلم القديم بأنه سيكون، فإذا أتى هذا الصوفي بالجائز أو بموافقات العقول، إذ النبوة والولاية فوْق طور العقل، فالعقل إمّا يقفُ أو يجوّز لأنّه ما أتى بشيء يهدّبه، لا ركناً من أركان التوحيد ولا ركنا من أركان الشريعة، فما جُرْم المستمع له في معْرض الإنكار إلا قِلّة التصديق، فالصفة راجعة إليه. والصوفي منزّه عما نُسِب إليه فدراك يا أخي دَراك قبل حلول الهلاك ويموت الإنسان على ما كان عليه ويُحْشَر على ما مات عليه. وحذار حَذار من فوات هذه الأسرار والاستضاءة بهذه الأنوار، فافترشْ أيها الطَّالبُ الحبيبُ بِساطَ التسليم واخرُجْ بالحُرّيّة عن رقّ الانكار، واقعُد على كُرْسِي الفِكْر وأفرِغْ عليك حلَّة المجاهدة، واجعل على رأسك تاج المُوافقَة والمُساعدة وانظر النُّطْق من غير محلّ الخطاب، تجدْ الْحَقّ وانظر المستمع تجِدْه مستمِعا مُسْمعا مخاطبا مُخاطِبا. فإذا كان هو المتكلم والمكلّم المستمعَ والمُسْمِعَ فأنت عدم وإن كُنْت موجوداً، كما أنت حاضر وإن كنت مفقودا. ولذلك أشار ﷺ مخبراً عن ربّه ﴿ولا يزال العبدُ يتقرَّبُ إليّ بالنَّوافِل حتّى أُحبّه فإذا أحْبَبْتُه كنتُ سمعَه وبصره﴾. فمن يكن الحق سمْعَه وبصَرَه فكيف يخْفى عليه شيء، ومن كان الحقّ لسانه كيف ينتهي كلامُه. فتحقَّقْ هذه المقدّمة وقِفْ عندها تَرْشُد وتَحْمَدُ عاقبةَ أمرك فوفّرْ دَوَاعِيَك وفّقك الله لِما نُورِدُه عليك في هذا الكتاب والله يَنْفَعنا وإياك بالعلم وَيَجْعَلُنا من أهله آمين بعِزَّتِه.

ابن عربي
التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية
ص ص من 106 إلى 112

الخليفة

في إقامة مدينة الجسم وتفاصيلها من جهة كونها مُلكا لهذا الخليفة، اعلم أنّ الله سبحانه لمّا أوجد هذا الخليفة الذي ذكرناه آنفاً بنَى له مدينة يُسْكِنها رعيّته وأرباب دولته تسمَّى حضرة الجسم والبدن، وعيّن للخليفة منها موضعاً إما أن يستقرّ فيه على مذهب مَنْ قال أنّه متحيّز، أو يحُلّ فيه على مَن قال أنه قائم بمحيّز، وإمّا بأن يكون ذلك الموضع المعيّن له موضع أمره وخطابه ونفوذ أحكامه وقضاياه على من أثبته، غير متحيّز ولا قائما بمتحيّز، فأقام له سبحانه مدينة الجسم على أربعة أعمدة وهي : الاسْطقسات والعناصر. وسمّى سبحانه الموضع المعيّن للخليفة منه القلب وجعله مسْكَن الخليفة أو موضع أمره على ما ذكرناه من الخلاف، وقال قوم أنّ موضعه الدماغ. والأظْهَرُ عندي من طريق التنبيه والاستقراء لا من جهة البرهان أنه القلب شرعاً لقوله ﷺ مُخبِرا عن ربه: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلبُ عبدي المؤمن». وقال : «إن الله تعالى لا ينظر إلى صورَكم ولا إلى أعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم». وذلك أن المستخلف إنما نظرُه أبداً إلى خليفته ما يفعله فيما قلّده، والله سبحانه قد استخلف الأرواح على الأجسام. وممّا يؤيّد ما ذهبنا إليه قوله تعالى : ﴿ولكن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾. وليست الإشارة للقلب النباتي فإنّ الأنعام يشاركوننا في ذلك، لكن لسر المودَع فيه وهو الخليفة، والقلب النباتي قَصْره. وقال ﷺ : «إنّ في الجسد مُضغة إذا صلحتْ صلح سائر الجسد وإذا فسدتْ فسد سائر الجسد ألا وهي القلب». فالقلب النباتي لا فائدة له إلا من حيث هو مكان لهذا السرّ المطلوب المتوجّه عليه الخطابُ والمجيب إذا ورَد السؤال والباقي إذا فنيَ الجسم والقلب النباتي، فنقول كذلك إذا صلح الإمام صلحت الرعيّة وإذا فسد فسدت. بذا جرت العادة وارتبطت الحكمة الإلهيّة.

سرّ فساده وصلاحِه المرتبط بصلاح الرعيّة وفسادها. سبب ذلك أن الله تعالى إذا ولّى خليفة قوما فإنه يعطيه أسرارهم وعقولهم فيكون إذ ذاك مجموع رعيّته، فمتى خانهم في أسرارهم وعقولهم ظهر ذلك عليهم، وإن اتقى الله في ذلك ظهر ذلك عليهم. وقد تكون أسرار رعيتّه حين تُعطاه رذْلة ناقصةً ولهذه الإشارة : مثلَ ما تكونون يولّي عليكم. فإن غلب عليها صلاح الإمام صلحت وظهر آثارُ ذلك في الرعية وأرباب الدولة، تمشية غيبيّة إلهية يجدها الإنسان في نفسه بعد أن لم تكن ولا يدري من أيْن وردَت عليه ولا كيف حصلتْ له، فهذا سرّ قوله ﷺ : «إذا صلحت صلح لها سائر الجسد». قال المؤلف : ثم بنى له متنزّهاً مشْرِفاً عجيباً عالياً في أرفع مكان في هذه المدينة سمّاه الدماغ وفتح له فيه طاقاتٍ وخوْخات يُشرِف منها على ملكه وهي الأذْنان والعينان والأنف والفم، ثم بنى له في مقدّم ذلك المتنزّه خزانة سماها خزانة الخيال جعلها مستقرّ جباياته وموضع رفْع وُلاة الحس، وفيها يُخزَن جباياتُ المُبصَرات والمسموعات والمشمومات والمطموعات والملموسات وما يتعلّق بها ومن تلك الخزانة تكون المرائي والأحلام التي يراها النائم. وكما أنّ في الجبايات حلالاً وحراماً كذلك في المرائي مبشّرات وأضغاث أحلام، وبنى في وسط هذه المتنزّه خزانة الفكر الذي ترتفع إليه المتخيّلات فيُقبَل منها الصحيح ويُرد الفاسد، وبنى له في أخر هذا المتنزه خزانة الحفظ وجعل هذا الدماغ مسكن الوزير الذي هو العقل وله باب في داخل الكتاب يخصّه فاضربْنا هنا عن ذكره، ثمّ أوجد له النفس وهي محلّ التغيير والتطهير ومقر الأمر والنهي وهي الليلة المُباركة التي فيها يُفْرَقُ كلُّ أمرٍ حكيمٍ وحظُّها من العالَم العُلْوي الكرسيُّ، كما أنّ الروح محلُّه العرش من ذلك العالَم والنفس هي كريمة هذا الخليفة وحُرّته. وقد أشار إلى ذلك الإمام أبو حامد في قوله : «أنّ الروح نكح النفس فتولّد ما بينهما الجسم فقال مُشيراً إلى ذلك في خُطبَة لُباب الحكمة له ربّنا وربّ آبائنا العلويّات وأمّهاتنا السُّفْليّات».

لكنّ المتصوّفة اصطلحوا على كل فعل فيه حظ لكون من الأكوان أنّه نفس يعني أنّ عن أمر النفس، سواء كان ذلك الفعل محموداً أو مذموما، وكلّ ما ليس فيه حظّ إلا لله تعالى فهو روح، وإنّ الإنسان له ثلاث أنفس : نفس نباتية وبها يشترك

مع الجمادات ونفس حيوانية وبها يشترك مع البهائم ونفس ناطقة وبها ينفصل عن هذين الموجودين ويصحّ عليه اسم الإنسانية وبها يتميّز في الملكوت، وهي الكريمة التي ذكرناها تحت هذا الخليفة. ثمّ أوجد الله من تمام النعمة على الإنسان وإكمال النسخة على الاستيفاء في هذه المملكة، أميراً قويّاً مطاعاً كثير الرَّجْل والخَول قويَّ العَدد والعُدد منازعاً لهذا الخليفة سماه الهوى ووزيراً سمّاه شهْوة، فبرز يوماً في أجناده وخوله يتنزه في بعض بساتينه فأشرفَت النفس التي هي حرّة الخليفة عليه فتراءت ونظر كل واحد منهما لصاحبه فعَشِقها الهوى فأعمل الحيلةَ في الاجتماع بها، فمازال يستنزلها ويستعطفها ويبسط لها حضرته ويهاديها بأحسن ما عنده، و لم تزلْ رُسُل الأماني وسفراء الغرور تمشي بينهما حتى مالت إليه وانقادت له وملكها الإحسانُ والخليفة غافل عن هذا، والعقل الذي هو وزيره قد يشعُر بذلك وهو يَسُوس الأمر ويُخفيه عسى لا يشعر بذلك الخليفةُ وترجع عما هي عليه. فصارت النفس بين أميرين قويَّيْن مُطاعَيْن هذا يناديها وهذا يناديها والكلّ بإذن الله تعالى الأصلي : «قلْ كلّ من عِنْدِ الله»، وكُلاًّ نُمِد هؤلاء وهؤلاء منْ عطاء ربك، فألهَمَها فُجورها وتقْواها في إثر قوله: ﴿ونَفْسٍ وما سوّاها﴾. ولهذا جعلناها محلّ التطهير والتغيير، فإن أجابت الهوى كان التغيير وحصل لها اسم الأمارة بالسوء وإن أجابت العقل كان التطهير وصحّ لها اسم المطمئنة شرعاً لا توحيدا، ووقوع هذا الأمر لحكمة لطيفة وسرّ عجيب وهو أنّ الله سبحانه لمّا أوجد هذا الخليفة على ما وصفناه من الكمال أراد أن يعرّفه سبحانه مع ذلك أنه فقير ولا حول ولا قوّة إلا لسيّده الربّ تعالى، فلهذا أوجد له منازعاً ينازعه فيما قلّده، فلمّا رأى الروحُ أنّه ينادِي والنفس لا تجيبُه وقد قيل له هو مُلْكك، قال لوزيره : ما السبب المانع لها من إجابتي. فقال له العقل : أيّها السيّد الكريم إنّ في مقابلتك موجوداً قام لها في مقامك أميراً قويّاً مُطاعاً صَعْبَ المُرْتَقَى عزيزَ المَنال يُقال له الهوَى عطيّتُه معجّلة مشهودة، فأرسل وزيره إليها فبسط لها حضرته وعجّل لها أمنيتها في أوحَى زمان فأجابت لدعائه وانقادت له وحصلت تحت قهره واتّبعها أجناده وبادية رعيتك، وما بقي لك من مملكتك إلاّ أرباب دولتك المتحقّقون بحقائقك والمختصون بك وها هو

قد نزل بِفِنَاءِ قصْرك ليخربه ويُخْرجك عن ملكك ويستولي على عرشك، فدَراكِ دَراكِ قبل نزولِ الهلاك. فرجع الروح بالشكوى إلى الله القديم سبحانه فثبتت له في نفسه عبوديته بالافتقار والعجز والذلّة وتحقّق التميّز وعرف قدْرَه فذلك كان المراد، فإنّ الإنسان لو نشأ على الخير والنِّعَمِ طولَ عمره لم يعرف قدرَ ما هو فيه حتّى يُبتلى، فإذا مسّه الضرّ عرف قدر ما هو فيه من النعم والخيرات عند ذلك عرف قدر المُنْعِم (...).

ابـن عـربـي
التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية
ص ص من 131 إلى 136

في المسدّدين والعاملين أصحاب الجبايات والخراج

إعلم أيها السيّد الكريم حفظ الله عليك سلطانك أن الله تعالى قد رفع الموجودات بعضها على بعض وجعلها رئيسة مرؤوسة ومالكة مملوكة، وأن الله تعالى يطالبك يوم القيامة بالعدل في رعيّتك باديتها وحاضرتها، وأن الله سيسألهم عنك كما قال: ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولائك كان عنه مسْؤلا﴾. وقال: ﴿يوم تشهَد عليهِم ألْسِنَتُهُم وأيْديهِمْ وأرجُلُهم بما كَانُوا يَعْمَلُون﴾ يعني بها. وقال: ﴿حتّى إذا ما جاؤُها شَهِد عليهم سمْعهم وأبْصارهم وجُلُودُهم بما كانوا يعْملون﴾. وقال: ﴿يُبيّن الحقائق وما كُنتُم تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَد عليكُمْ سمْعُكُم وَلاَ أَبْصَارُكُمْ وَلاَ جُلُودُكُم﴾. وَمثال هذا فالعَيْن والأُذن واللسان واليد والبطن والفَرْج والرجْل من عُمّالك وأُمنائك من أهل باديتك وكلّ واحد منهم رئيس وخازن على صنف من أصناف المال الذي يجبيه، ورئيسهم وإمامهم الحسّ الذي ترجع هذه الحواسّ كلّها بأعمالها إليه. وإن الحسّ برئاسته ومملكته مرؤوس تحت سلطان الخيال، والخيال بما فيه من صحّة وفساد مرؤوس تحت سلطان الذكر، والذكرة مرؤوس تحت سلطان الفكر، والفكر مرؤوس تحت سلطان العقل، والعقل وزيرك وأنت الرئيس الإمام المعبّر عنه بالروح القدسيّ والذي ينبغي لك أيها الإمام الكريم، إذ لا تتمكن أن تباشر الأشياء بنفسك أن تجعل الأمر متحداً فتنظر في أمين ثقةٍ قويّ الجاش ينظر في استخراج هذه الجبايات من أيدي الرعية على طريق العدل والسياسة، فإنك لا بقاء لك دون بيت مال ولا غنَى عنه البتّة وأنت مطالب بجميعها، تطلبك الرعيةُ بالرفق وحُسن المعاشرة، ويطلبك من استخلفكِ بامتثال الأمر وتمشية العدل.

فاحذر هذين المقامين ولا تولّ مسدِّداً ولا عاملاً إلا عارفاً بقدر ما له وعليه شحيحاً وليكن واحداً فإن الكثرة تؤدّي إلى الفساد في الأمر الواحد، فإنك إن ولَّيْت أكثر من واحد طلب كلّ واحد منهم الجاه عندك والظهور على صاحبه فيُظْهِرُونَ الاجتهاد والرعيّة ضعيفة فربّما حملوا عليها ما لا تحتمل، فيكون ذلك سبباً إلى قطعتهم وهلاكهم، فالذي يُفْسِده بهذا النظر أكثر مما يُصلِحه. وقد قال ﷺ: «إن المنبت لا أرضاً قَطَع ولا ظهْراً أبقى». وقال: «مَنْ يشادّ هذا الدين يغلبه». وقال مَن استخلفك: ﴿ولا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلولة إلى عُنُقِك وَلاَ تَبْسُطْها كلَّ الْبَسْط﴾. فصمْ وأفطِرْ وقُمْ ونَمْ وقد اخترْتَ لك مسدَداً، لن تعْدَم خيراً مادام معك. وقد نظرتُ له في وزعة يمشون معه فابعَثْه على هذه الجبايات بوزَعته فإنَّكَ تَحْمَد سيرَتَه وتشكُر بصيرتَه ألا وهو العِلْم. ووزعته الثبات والاقتصاد والحزم والرفق، فإنّه إذا دخل إلى عمالتك مع وزعته أقام ميزان العدل وحُسْن السياسة فإنّه نافذ البصيرة يعرف خُبْثَ الرعيّة ومكايدَها فيأخذ ما يجب له ويكلّف على قدر المصلحة والوسْع ولم يتجاوز، فاعتمِدْ عليه وأمْرِه على ما ذكرناه من الرؤساء أصحاب الخراج فإنك تحمد عاقبتَه إن شاء الله.

ابن عربي
التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية
ص ص من 185 إلى 186

شجرة الكون

﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾.
(قرآن كريم)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأحديّ الذات، الفرديّ الصفات، الذي تقدس وجهه عن الجهات، وقدسه عن المحدثات، وقدمه عن الجهات، ويده عن الحركات، وعينه عن اللحظات، واستواؤه عن الاتصالات، وقدرته عن الهفوات، وإرادته عن الشهوات، الذي لا تعدّد لصفاته بعدد الموصوفات، ولا تختلف إرادته باختلاف المرادات، وكوّن بكلمة (كن) جميع الكائنات، وأوجد بها جميع الموجودات، فلا موجود إلا مستخرج من كنهها المكنون، ولا مكنون إلا مستخرج من سرها المصون، قال الله تعالى : ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾.

وبعد : فإني نظرت إلى الكون وتكوينه، وإلى المكنون وتدوينه، فرأيت الكون كله شجرة وأصل نورها من حبة كن قد لحقت كاف الكونية بلقاح حبة: - نحن خلقناكم - فانعقد من ذلك البذر ثمرة - إنا كل شيء خلقناه بقدر -؛ وظهر من هذا غصنان مختلفان أصلهما واحد، وهو الإرادة وفرعها القدرة، فظهر عن جوهر الكاف معنيان مختلفان كاف الكمالية - اليوم أكملت لكم دينكم- وكاف الكفرية - فمنهم من آمن ومنهم من كفر - وظهر جوهر النون نون النكرة ونون المعرفة، فلما أبرزهم من كن العدم على حكم مراد القدم رش عليهم من نوره، فأما من أصابه ذلك النور فحدّق إلى تمثال شجرة الكون المستخرجة من حبة كن فلاح له سرّ كافها تمثال - كنتم خير أمة - واتضح له في شرح نونها - أفمن

شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ـ وأما من أخطأه ذلك النور فطولب بكشف المعنى المقصود من حرف كن، فإنه غلط في هجائه وخاب في رجائه فنظر إلى مثال كن فظن أنها كاف كفرية بنون نكرة فكان من الكافرين وكان حظ كل مخلوق من كلمة كن ما علم من هجاء حروفها وما شهد من سرائر خفائها دليله قوله ﷺ : «إنّ الله خلق خلقه في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه ذلك النور اهتدى، ومن أخطأه ذلك النور ضلّ وغوى». فلما نظر آدم إلى دائرة الوجود فوجد كل موجود دائرا في دائرة الكون واحد من نار وواحد من طين، ثم رأى هذه الدائرة على سرائر كن فكيفما دار واستدار وحيثما طار واستطار فإليها يئول وعليها يجول ولا يزول عنها ولا يحول، فواحد شهد كاف الكمالية ونون المعرفة، وواحد شهد كاف الكفرية ونون النكرة فهو على حكم ما شهد راجع إلى نقطة دائرة كن، وليس للمكوّن أن يجاوز ما أراده المكوّن؛ فإذا نظرت إلى اختلاف أغصان شجرة الكون ونوع ثمارها علمت أن أصل ذلك ناشئ من حبة كن بائن عنها، فلما أدخل آدم في مكتب التعليم وعلم الأسماء كلها نظر إلى مثال كن ونظر إلى مراد المكوّن من المكوّن فشهد المعلم من كاف كن كاف الكنزية «كنت كنزا مختفيا لا أعرف فأحببت أن أعرف». فنظر من سر النون نون الأنانية ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا﴾ الآية، فلما صح الهجاء وحقق الرجاء استنبط له من كاف الكنزية كاف التكريم ـ ولقد كرمنا بني آدم ـ وكاف الكنتية «كنت له سمعا وبصرا ويدا» واستخرج له من نون الأنانية نون النورية ﴿وجعلنا له نورا﴾ واتصلت بها نون النعمة ﴿وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها﴾ وأما إبليس لعنه الله فإنه مكث في مكتب التعليم أربعين ألف عام يتصفح حروف كن وقد وكله المعلم إلى نفسه وأحاله على حوله وقوّته، فكان ينظر إلى تمثال كن ليشهد من تمثالها كاف كفره فكبر ﴿فأبى واستكبر﴾ ويشهد من نونها نون ناريته ﴿خلقتني من نار﴾ فاتصلت كاف كفريته بنون ناريته ﴿فكبكبوا فيها﴾ فلما نظر آدم إلى اختلاف هذه الشجرة وتنوّع أزهارها وثمارها فثبت بغصن ﴿إني أنا الله﴾ فنودي : كل من ثمار التوحيد واستظل بظل التفريد ﴿ولا تقربا﴾ فأراد إبليس أن يوصله بغصن

﴿فوسوس لهما﴾ ﴿فأكلا منها﴾ فزلقا في مزالق ﴿وعصى﴾ واستمسك بغصن ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا﴾ فتدلت عليه ثمار ﴿فتلقى﴾ فلما نودي يوم الإشهاد، على رءوس الأشهاد ﴿ألست بربكم﴾ فشهد كل على مقدار ما شهد وسمع، ثم اتفق الكل في الايجاب، فقالوا ﴿بلى﴾ لكن الاختلاف وقع من حيث الإشهاد، فمن أشهده جمالية ذاته شهد أنه ﴿ليس كمثله شيء﴾ ومن أشهده جمالية صفاته شهد : أنه ﴿لا إله إلا هو الملك القدوس﴾ ومن أشهده عرائس مخلوقاته اختلفت شهاداتهم لاختلاف المشهود فقوم جعلوه محدوداً، وقوم جعلوه معدوما وقوم جعلوه حجرا جلمودا، والكل في ذلك على حكم ﴿قل لن يصيبنا﴾ وهو مستبطن في سر كلمة كن، دائر على نقطة دائرتها، ثابت على أصل حبتها، فلما كانت هذه الحبة بذر شجرة الكون وبذر ثمرتها ومعنى صورتها، أحببت أن أجعل للمكوّن مثالا وللموجود تمثالا، ولما ينتج فيه من الأقوال والأفعال والأحوال منوالا، فمثلت شجرة نبتت عن أصل حبة كن، وكل ما يحدث في الكون من الحوادث كالنقص والزيادة والغيب والشهادة والكفر والإيمان وما تثمر من الأعمال وزكاة الأحوال، وما يظهر من أزاهير القول والتوق والذوق ولطائف المعارف، وما تورق به من قربات المقربين ومقامات المتقين، ومنازلات الصدّيقين، ومناجاة العارفين، ومشاهدات المحبين، كل ذلك من ثمرها الذي أثمرته وطلعها الذي أطلعته، فأوّل ما أنبتت هذه الشجرة التي هي حبة كن ثلاثة أغصان أخذ غصن منها ذات اليمين فهم أصحاب اليمين، وأخذ غصن منها ذات الشمال، ونبت غصن منها معتدل القامة على سبيل الاستقامة، فكان منه السابقون المقربون، فلما ثبت واستعلى جاء من فرعها الأعلى وجاء من فرعها الأدنى عالم الصورة والمعنى، فما كان من قشورها الظاهرة وستورها البارزة فهو عالم الملك، وما كان من قلوبنا الباطنة ولباب معانيها الخافية فهو عالم الملكوت، وما كان من الماء الجاري في شريانات عروقها الذي حصل به نموّها وحياتها وسموّها، وبه طلعت أزهارها، وأينعت ثمارها فهو عالم الجبروت الذي هو سرّ كلمة كن، ثم أحاط بالشجرة حائط وحدّ لها حدود ورسم لها رسوم، فحدودها الجهات وهنّ : العلو والسفل واليمين والشمال ووراء وأمام، فما كان

أعلى فهو حدها الأعلى وما كان أسفل فهو حدها الأسفل. وأما رسومها وما فيها من الأفلاك والأجرام والأملاك والأحكام والآثار والأعلام، فجعل السبع الطباق بمنزلة ما يستظل به من الأوراق، وجعل الكواكب في الإشراق بمنزلة الأزهار في الآفاق، وجعل الليل والنهار بمنزلة رداءين مختلفين : أحدهما أسود يرتدى به ليحتجب عن الأبصار، والآخر أبيض يرتدى به ليتجلى على ذوات الاستبصار، وجعل العرش بمنزلة بيت مال هذه الشجرة وخزانة سلاحها، فمنه يستمد ما فيه صلاحها، وفيه سواس هذه الشجرة وخدمها ﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش﴾ إليه يتوجهون، وعليه يعوّلون، وحوله يحومون، وبه يطوفون، وحيثما كانوا فإليه يشيرون، فمتى حدث في هذه الشجرة حادثة أو نزل بشيء منها نازلة رفعوا أيدي المسئلة والتضرع إلى جهة عرشه يطلبون الشفا ويستعفون عن الخطإ، لأن موجد هذه الشجرة لا جهة إليه يشار إليها، ولا أينية له يقصدونها، ولا كيفية له يعرفونها، فلو لم يكن العرش جهة يتوجهون إليه للقيام بخدمته، ولأداء طاعته لضلوا في طلبهم، فهو سبحانه وتعالى إنما أوجد العرش إظهارا لقدرته لا محلا لذاته، وأوجد الوجود لا لحاجة له به وإنما هو إظهار لأسمائه وصفاته، فإن من أسمائه الغفور، ومن صفاته المغفرة، ومن أسمائه الرحيم، ومن صفاته الرحمة، ومن أسمائه الكريم، ومن صفاته الكرم، فاختلفت أغصان هذه الشجرة وتنوعت ثمارها ليظهر سر مغفرته للمذنب، ورحمته للمحسن، وفضله للطائع، وعدله للعاصي، ونغمته للمؤمن، ونقمته على الكافر، فهو مقدس في وجوده عن ملامسة ما أوجده ومجانبته ومواصلته ومفاصلته، لأنه كان ولا كون وهو الآن كما كان لا يتصل بكون ولا ينفصل عن كون، لأن الوصل والفصل من صفات الحدوث لا من صفات القدم، لأن الاتصال والانفصال يلزم منه الانتقال والارتحال ويلزم من الانتقال والارتحال التحول والزوال والتغيير والاستبدال. هذا كله من صفات النقص لا من صفات الكمال، فسبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا. ثم جعل اللوح والقلم بمنزلة كتاب الملك وما يسطر فيه من أحكامه وما حكم بنقضه وإبرامه وإيجاده وإعدامه وما يخرج من بره وإنعامه وما يكون من ثوابه

وانتقامه، ثم جعل سدرة المنتهى بمنزلة غصن من أغصان هذه الشجرة، يقوم تحتها من يقوم بخدمته وينفذ أحكامه ويرفع إليه ما يحمل من ثمرة هذه الشجرة وما يدانيها، ثم يتلقى هناك من نسخة كتاب الملك الذي هو اللوح المحفوظ، وما يحدث في هذه الشجرة من محو وإثبات ونقص وزيادة فلا يتجاوز تلك الشجرة، إذ لكل واحد منهم حدّ مفهوم، وحظ مقسوم، ورسم مرسوم ﴿وما منا إلا له مقام معلوم﴾ ولا يرفع شيء من ثمرة هذه الشجرة من دني أو سني، أو صغير أو كبير، أو جليل أو حقير، أو قليل أو كثير، إلا ختم عليه في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، ثم يأمرهم الملك أن يدفعوا إلى إحدى خزانتيه اللتين ادخرهما لثمرة هذه الشجرة وهما الجنة والنار، فما كان من ثمر طيب ففي خزانة الجنة ﴿كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين﴾ وما كان من ثمر خبيث ففي خزانة النار ﴿كلا إن كتاب الفجار لفي سجين﴾، فأما الجنة فدار أصحاب اليمين من جانب الطور الأيمن من الشجرة المباركة الطيبة، وأما النار فدار أصحاب الشمال من الشجرة الملعونة في القرآن. ثم جعل الدنيا مستودع زهرتها والآخرة مستقر ثمرتها وأحاط على هذه الشجرة حائط إحاطة القدرة والله بكل شيء محيط، وأدار عليها دائرة الإرادة يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فلما ثبت أصل هذه الشجرة وثبت فرعها التقى طرفاها ولحق أخراها بأولاها ﴿إلى ربك منتهاها﴾ إلى مبتداها، لأن من كان أوله كن كان آخره يكون، فهي وإن تعددت فروعها وتنوعت زروعها فأصلها واحد فهي حبة كلمة كن وسيكون آخرها واحدا وهي كلمة كن، فلو أحدقت ببصر بصيرتك لرأيت أغصان شجرة طوبى معلقة بأغصان شجرة الزقوم، وبرد نسيم القرب يمازج حرّ السموم، وظل سماء الوصل متصل بظل من يحموم، وقد تناول كل حظه المقسوم فواحد يشرب بكأسه المختوم وواحد يشرب بكأسه المحتوم، وواحد من بينهم محروم، فلما برزت أطفال الوجود من حضرة العدم هبت عليهم نسمات القدرة، وغذتها لطائف الحكمة، وأمطرتها عجائب الإرادة بعجائب الصنع، فأنبت كل غصن منها ما سبق له في القدم، وركب في عنصره من الصحة والسقم، والكون كله من عنصرين مستخرجين من جزءين من كلمة كن، وهما:

الظلمة والنور؛ فالخير كله من النور، والشر كله من الظلمة، فملأ الملائكة موجود من عنصر النور، فكان منهم الخير ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾ وملأ الشياطين من عنصر الظلمة فكان منهم الشر. وأما آدم وبنوه فإنهم جعلت طينتهم من الظلمة والنور، وركب عنصره من الخير والشر والنفع والضر، وجعلت ذاته قابلة للمعرفة والنكرة، فأي جوهر غلب عليه نسب إليه، فإن علا جوهر نوره على جوهر الظلمة وظهرت روحانيته على جسمانيته، فقد فضل على الملك وعلا على الفلك، وإن غلب جوهر ظلمته على جوهر نوره وظهرت جسمانيته على روحانيته، فقد فضل على الشيطان، فلما قبض الله آدم من قبضة تراب كن مسح على ظهره ﴿حتى يميز الخبيث من الطيب﴾ فاستخرج من ظهره من كان من أصحاب اليمين، فأخذوا ذات اليمين، واستخرج من ظهره من كان من أصحاب الشمال، فأخذوا ذات الشمال، وما زاغ أحد عن المراد وما مال، ومن قال لم؟ فقد أخطأ في السؤال.

نشأة شجرة الكون

اعلم أنه لما نشأت شجرة الكون أنبتت أغصانا ثلاثة غصن ذات اليمين، وغصن ذات الشمال، وغصن نبت مستقيما قويما، وهو غصن السابقين فكانت روحانية محمد ﷺ قائمة بالثلاثة أغصان متعلقة بها سارية فيها لكل غصن نصيب على مقدار قابليته لتلك الروحانية. قال الله تعالى : ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ فكان حظ غصن أصحاب اليمين روحانية الهداية، والمتابعة له والعمل بسنته وشريعته، قال الله تعالى: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي﴾ ـ الآية، وكان حظ السابقين روحانية القربى منه والزلفى لديه والصحبة له ﴿فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين﴾ ـ الآية، وكان حظ أصحاب الشمال من روحانية حمايتهم في الدنيا وأمنهم من العقوبة المعجلة ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم﴾ ـ الآية؛ فلما آن أوان ظهور جسمانيته ﷺ إلى الوجود نبت غصن وجوده مستقيما قويما، فلما ثبت أصله ونبت فرعه ناداه متولي

سياسته ﴿فاستقم كما أمرت﴾ فكانت صفته ﷺ الاستقامة ومقامه دار المقامة، فلما استقام رحل عن الكونين، ولما أقام نقل من مقام إلى مقام حتى استقر به المنزل فأقام. فالمقام الأول مقام الوجود في الدنيا، وهو قوله تعالى : ﴿يا أيها المدثر قم فأنذر﴾. والمقام الثاني المقام المحمود في الآخرة، وهو قوله تعالى : ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا﴾. والمقام الثالث مقام الخلود في الجنة، وهو قوله تعالى : ﴿الذي أحلنا دار المقامة من فضله﴾. والمقام الرابع المقام المشهود مقام قاب قوسين لرؤية المعبود ﴿ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى﴾. ـ الآية، فهو المخصوص بالدنو والعلو والشهود إذ كان هو المقصود من كل الوجود، لأن الوجود ما كان شجرة كان هو ثمرتها، وكان هو جوهرتها، فالشجرة المثمرة إنما تثمر بالحبة التي ينبت بها أصلها فإذا غرست تلك الحبة وغذيت وربيت حتى نبتت وفرعت وأورقت واهتزت وأثمرت، فإذا نظرت تلك الشجرة رأيتها في تلك الحبة التي نبت منها هذه الشجرة، فالحبة في البداية نطفة حتى أظهرت صورة الشجرة، والشجرة في النهاية بها ظهرت فأظهرت صورة تلك الحبة فكذلك بطونه ﷺ في المعنى في السابق، واختفاؤه وظهوره في الصورة في اللاحق واشتهاره، وهو معنى قوله ﷺ : «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين». فكان هو مظهر معنى هذه الشجرة، وهو مظهر صورته ﷺ، فما برح بلسان القدم مذكورا، وفي طي العدم منشورا، وما مثال ذلك إلا مثال تاجر عمد إلى فراشه وبزه فطواه في خزانة ملكه وعباه أثوابا بعضها فوق بعض فأول ثوب دبجه وطواه، هو آخر ثوب أظهره وأبداه، كذلك سيدنا محمد ﷺ كان أولا لكل وجودا وآخرهم ظهورا وخروجا، فلما تولى مقصارا لقدر سياسة هذا الغصن النبوي فغذاه بلباب بره وسقاه بكأس محبته وحماه في قلة حماه ورباه حتى اهتزت رباه، وتفرعت نفحات شذاه فكانت تلك النفحات غذاء أرواح العارفين، ونور بصائر المؤمنين وريحانة حضرة المحبين، وعرصة مجمع العاصين، وغياث مستسقى المذنبين، فإن هب من تلقاء أصحاب الشمال سموم خطيئة أو عاصف معصية، فأمال غصنا قد أنبته الله نباتا، فمال به إلى عمل من أعمال أهل الشمال تلاعب بفرعه، وأثر ذلك في خضرة نضارة زرعه، لكن أصله في أرض

الإيمان ثابت، فما يضره ما حدث في فرعه النابت، إذا تداركه صاحب سيئاته فحماه من ذلك الهوى، وأماله إلى طريق الاستقامة بعد الطوى، وسقاه بماء الاستغفار حتى ارتوى، فهنالك يقبل منه ما نوى، ويورق غصن إيمانه بعد ما زوى، ويقوم خطيب الاعتذار عنه وهو الصادق فيما نقل وروى، ويقسم بالنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى، ثم اعلم أن الغصن المحمدي قد حصل من روحانية ما هو مادة الأرواح، ومن جسمانية ما هو مادة الأشباح، فأما مادة روحانيته جوده في سر قوله تعالى : ﴿الله نور السموات والأرض﴾ إلى قوله تعالى : ﴿مصباح﴾ يعني مصباح نور نبينا محمد ﷺ، فقد جعله مصباح مشكاة الوجود فشبه الكون بالمشكاة، وسيدنا محمدا ﷺ بالزجاجة والنور الذي هو قلبه بالمصباح، فأشرق نور باطنه على ظاهره، كإشراق المصباح في الزجاجة. فصار نور المصباح نارا والزجاجة نورا لصفائها، فصار نورا وكان حظ كل مخلوق من ذلك بحسب قربه منه واتباعه له والدخول في شيعته، والعمل بشريعته، وهو معنى قوله تعالى: ﴿أنزل من السماء ماء بقدر﴾. فشبه الله تعالى حبيبه محمدا ﷺ بالماء النازل من السماء بقدر لأن الماء حياة كل شيء وكذلك كان نوره ﷺ حياة كل قلب ووجوده رحمة لكل شيء، ثم بين انتفاع الناس بنوره، وما نالهم من بركته ﷺ بالأودية فجعل القلوب أودية منها الكبير والصغير والجليل والحقير، فاحتمل كل قلب على قدر وسعه ومقدار مادته من الماء وتطرق السيل إليه ﴿قد علم كل أناس مشربهم﴾. ثم شبه جسمانيته بالزبد الرابي المحتمل على وجه الماء الصافي، وهو مرباه الظاهر من الأكل والشرب والنكاح، ومشاركة الناس في أفعالهم وأحوالهم فذلك كله يذهب ويتلاشى ﴿وأما ما ينفع الناس﴾ من نبوته ورسالته وحكمته وعلمه ومعرفته وشفاعته ﴿فيمكث في الأرض﴾ واعلم أنه إنما كانت حكمة خلقه كذلك أنه خلق من لطيف وكثيف ليكون كامل الخلق كامل الوصف خلقه الله تعالى من ضدين جسماني وروحاني فجعل جسمانيته وبشريته لملاقاة البشر، ومقايسات الصور، فجعل له قوة يلاقي بها البشر فيمدهم بمادة بشريته فيكون معهم بهم فيكون هم لهم ﴿إنما أنا بشر مثلكم﴾ يجالسهم ويشاكلهم لأنه لو برز إليهم في هيئة

روحانية ملكية نورانية لما أطاقوا مقابلته، وما استطاعوا مقاومته فلذلك من الله تعالى بقوله : ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم﴾. ثم جعل له قوة وروحانية يقابل بها عالم الروحانيين وملكوت العلويين ليكون تام البركة تام الرحمة الروحانيون يشهدون جسمانيته. ثم جعل له وصف ثالث خاص خارج عن هذين الوصفين وهو أنه جعل فيه وصف رباني وسر إلهي يثبت به عند تجلي صفات الربوبية، ويطيق به مشاهدة الحضرة الإلهية، ويتلقى به أسرار أنوار الفردانية، ويسمع به خطاب الإشارات القدسية، وينشق به عطر النفحات الرحمانية، ويعرج به إلى المقامات العذبة البهية، وهو معنى سر قوله ﷺ : «لست كأحد منكم» وقوله ﷺ : «لي وقت لا يسعني فيه غير ربي سبحانه». فهذا المقام ليس يختص به ملك مقرب ولا نبي مرسل، كأس لم يتناوله سواه، عروس ما جليت إلا عليه وهو هذا المقام المخصوص به وهو أحد المقامات الأربعة التي ذكرناها وأما الثلاثة الأخر فإنها كرامات لسائر الخلق ليتناول كل منهم ما قسم له من النصيب.

ابن عربي
كتاب شجرة الكون، ط 1968
ص ص من 121 إلى 127

حكـايــة إبلــيـــس
فيما أخبر به النبي ﷺ

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله الطاهرين، وصحبه أجمعين.

عن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : «كنا مع رسول الله ﷺ في بيت رجل من الأنصار في جماعة فنادى مناديا أهل المنزل أتأذنون لي بالدخول ولكم إليّ حاجة؟ قال رسول الله ﷺ : أتعلمون من المنادي؟ فقالوا الله ورسوله أعلم، فقال رسول الله ﷺ هذا إبليس اللعين لعنه الله تعالى، فقال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أتأذن لي يا رسول الله أن أقتله، فقال النبي ﷺ مهلا يا عمر أما علمت أنه من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم! ولكن افتحوا له الباب فإنه مأمور فافهموا عنه ما يقول واسمعوا منه ما يحدثكم، قال ابن عباس رضي الله عنهما ففتح له الباب فدخل علينا فإذا هو شيخ أعور كوسج، وفي لحيته سبع شعرات كشعر الفرس وعيناه مشقوقتان بالطول ورأسه كرأس الفيل الكبير وأنيابه خارجة كأنياب الخنزير وشفتاه كشفتي الثور، فقال : السلام عليك يا محمد السلام عليكم يا جماعة المسلمين فقال النبي ﷺ السلام لله يا لعين قد سمعت حاجتك ما هي؟ فقال له إبليس : يا محمد ما جئتك اختيارا ولكن جئتك اضطرارا، فقال النبي ﷺ وما الذي اضطرك يا لعين؟ فقال أتاني ملك من عند رب العزة فقال : إن الله تعالى يأمرك أن تأتي لمحمد ﷺ وأنت صاغر ذليل متواضع وتخبره كيف مكرك ببني آدم وكيف إغواؤك لهم وتصدقه في أي شيء يسألك، فوعزتي وجلالي لئن كذبته بكذبة واحدة و لم تصدقه لأجعلنك رمادا تذروه الرياح ولأشمتن لأعداء بك،

وقد جئتك يا محمد كما أُمرت فاسأل عما شئت، فإن لم أصدقك فيما سألتني عنه شمتت بي الأعداء وما شيء أصعب من شماتة الأعداء، فقال رسول الله ﷺ: إن كنت صادقا فأخبرني من أبغض الناس إليك؟ فقال : أنت يا محمد أبغض خلق الله إلي ومن هو على مثلك فقال النبي ﷺ : ماذا تبغض أيضا؟ فقال : شاب تقي وهب نفسه لله تعالى، قال ثم من؟ قال : عالم ورع عرفت أنه صبور قال : ثم من؟ قال : من يدوم على طهارة ثلاثة، قال : ثم من؟ قال : فقير صبور إذا لم يصف فقره لأحد و لم يشك ضره، قال : ومن يدريك أنه صبور؟ قال : يا محمد إذا شكا ضره لمخلوق مثله ثلاثة أيام لم يكتب الله له عمل الصابرين، قال : ثم من؟ قال : غني شاكر، فقال النبي ﷺ : وما يدريك أنه شكور؟ قال إذا رأيته يأخذ من حله ويضعه في محله، فقال النبي ﷺ : كيف يكون حالك إذا قامت أمتي إلى الصلاة؟ فقال : يا محمد تلحقني الحمة والرعدة، قال : و لم يا لعين؟ قال : إن العبد إذا سجد لله سجدة رفعه الله درجة، قال : فإذا صاموا؟ قال : أكون مقيدا حتى يفطروا، قال : فإذا حجوا؟ قال : أكون مجنونا، قال : فإذا قرءوا القرآن، قال : أذوب كما يذوب الرصاص على النار، قال : فإذا تصدقوا، قال : فكأنما يأخذ المتصدق المنشار فيجعلني قطعتين، فقال له النبي ﷺ و لم ذلك يا أبا مرة؟ قال : فإن في الصدقة أربع خصال وهي أن الله تعالى ينزل في ماله البركة ويحببه إلى خلقه ويجعل صدقته حجابا بينه وبين النار ويدفع بها عنه العاهات والبلايا، فقال له النبي ﷺ : فما تقول في أبي بكر؟ فقال : يا محمد لم يطعني في الجاهلية فكيف يطيعني في الإسلام، قال : فما تقول في عمر بن الخطاب؟ قال : والله ما لقيته إلا وهربت منه، قال : فما تقول في عثمان بن عفان؟ قال : أستحي ممن استحيت منه ملائكة الرحمن، قال : فما تقول في علي بن أبي طالب؟ قال : ليتني سلمت منه رأسا برأس ويتركني وأتركه ولكنه لم يفعل ذلك قط، قال رسول الله ﷺ : الحمد لله الذي أسعد أمتي وأشقاك إلى يوم معلوم، فقال له إبليس اللعين: هيهات هيهات وأين سعادة أمتك وأنا حي لا أموت إلى يوم معلوم، وكيف تفرح على أمتك وأنا أدخل عليهم في مجاري الدم واللحم وهم لا يرونني، فالذي خلقني وأنظرني إلى يوم يبعثون لأغوينهم أجمعين جاهلهم وعالمهم وأميهم وقارئهم وفاجرهم وعابدهم إلا عباد الله المخلصين، قال ومن المخلصون عندك؟ قال : أما علمت يا محمد أن من أحب الدرهم والدينار ليس

بمخلص لله تعالى، وإذا رأيت الرجل لا يحب الدرهم والدينار ولا يحب المدح والثناء علمت أنه مخلص لله تعالى فتركته، وإن العبد مادام يحب المال والثناء وقلبه متعلق بشهوات الدنيا فإنه أطوع ممن أصف لكم. أما علمت أن حب المال من أكبر الكبائر يا محمد. أما علمت أن حب الرياسة من أكبر الكبائر وأن التكبر من أكبر الكبائر يا محمد. أما علمت أن لي سبعين ألف ولد ولكل ولد منهم سبعون ألف شيطان، فمنهم من قد وكلته بالعلماء ومنهم من قد وكلته بالشباب ومنهم من قد وكلته بالمشايخ ومنهم من قد وكلته بالعجائز؛ أما الشبان فليس بيننا وبينهم خلاف، وأما الصبيان فيلعبون بهم كيف شاءوا، ومنهم من قد وكلته بالعباد، ومنهم من قد وكلته بالزهاد فيدخلون عليهم فيخرجونهم من حال إلى حال ومن باب إلى باب حتى يسبوهم بسبب من الأسباب فآخذ منهم الإخلاص وهم يعبدون الله تعالى بخير إخلاص وما يشعرون. أما علمت يا محمد أن برصيصا الراهب أخلص لله سبعين سنة حتى كان يعافي بدعوته كل من كان سقيما فلم أتركه حتى زنى وقتل وكفر وهو الذي ذكره الله تعالى في كتابه العزيز بقوله تعالى : ﴿كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إني بريء منك إني أخاف الله رب العالمين﴾. أما علمت يا محمد أن الكذب مني وأنا أول من كذب ومن كذب فهو صديقي ومن حلف بالله كذبا فهو حبيبي. أما علمت يامحمد أني حلفت لآدم وحواء بالله إني لكما لمن الناصحين؛ فاليمين الكاذبة سرور قلبي والغيبة والنميمة فاكهتي وفرحي وشهادة الزور قرة عيني ورضاي، ومن حلف بالطلاق يوشك أن يأثم ولو كان مرة واحدة ولو كان صادقا فإنه من عوّد لسانه بالطلاق حرمت عليه زوجته ثم لا يزالون يتناسلون إلى يوم القيامة فيكونون كلهم أولاد زنا فيدخلون النار من أجل كلمة، يا محمد إن من أمتك من يؤخر الصلاة ساعة فساعة كلما يريد أن يقوم إلى الصلاة لزمته فأوسوس له وأقول له الوقت باق وأنت في شغل حتى يؤخرها ويصليها في غير وقتها فيضرب بها في وجهه فإن هو غلبني أرسلت إليه واحدة من شياطين الإنس تشغله عن وقتها فإن غلبني في ذلك تركته حتى إذا كان في الصلاة قلت له انظر يمينا وشمالا فينظر فعند ذلك أمسح بيدي على وجهه وأقبل ما بين عينيه وأقول له قد أتيت ما لا يصلح أبدا، وأنت تعلم يا محمد أن من أكثر الالتفات في الصلاة يضرب الله بها وجهه، فإن غلبني في الصلاة وصلى وحده أمرته بالعجلة فينقرها

كما ينقر الديك الحبة ويبادر بها، فإن غلبني وصلى في الجماعة ألجمته بلجام ثم أرفع رأسه قبل الإمام وأضعه قبل الإمام وأنت تعلم أن من فعل ذلك بطلت صلاته ويمسخ الله رأسه رأس حمار يوم القيامة، فإن غلبني في ذلك أمرته أن يفرقع أصابعه في الصلاة حتى يكون من المسبحين لي وهو في الصلاة، فإن غلبني في ذلك نفخت في أنفه حتى يتثاءب وهو في الصلاة فإن لم يضع يده على فيه دخل الشيطان في جوفه فيزداد بذلك حرصا في الدنيا وحبا لها ويكون سميعا مطيعا لنا، وأي سعادة لأمتك وأنا آمر المسكين أن يدع الصلاة وأقول له ليست عليك صلاة إنما هي على الذي أنعم الله عليه وأقول للمريض دعها فإنها ليست عليك إنما هي على من أنعم الله عليه بالعافية لأن الله تعالى يقول : ﴿ولا على المريض حرج﴾. وإذا فقت صليت ما عليك حتى يموت كافرا فإذا مات تاركا للصلاة وهو في مرضه لقي الله تعالى وهو غضبان عليه. يا محمد وإن كنت كذبت أو زغت فاسأل الله أن يجعلني رمادا. يا محمد أتفرح بأمتك وأنا أخرج سدس أمتك من الإسلام، فقال النبي ﷺ : يا لعين من جليسك؟ قال : آكل الربا، قال : فمن صديقك؟ قال الزاني، قال : فمن ضجيعك؟ قال : السكران، قال : فمن ضيفك؟ قال : السارق، قال : فمن رسولك؟ قال : الساحر، قال : فما قرة عينك؟ قال : الحالف بالطلاق، قال : فمن حبيبك؟ قال : تارك صلاة الجمعة، قال رسول الله ﷺ يا لعين فما يكسر ظهرك؟ قال : صهيل الخيل في سبيل الله، قال : فما يذيب جسمك؟ قال : توبة التائب، قال : فما ينضج كبدك؟ قال : كثرة الاستغفار لله تعالى بالليل والنهار، قال : فما يخزي وجهك؟ قال : صدقة السر، قال : فما يطمس عينيك؟ قال : صلاة السحر، قال : فما يقمع رأسك؟ قال : كثرة الصلاة في الجماعة، قال : فمن أسعد الناس عندك؟ قال : تارك الصلاة عامدا، قال : فأي الناس أشقى عندك؟ قال : البخلاء، قال : فما يشغلك عن عملك؟ قال : مجالس العلماء، قال : فكيف تأكل؟ قال : بشمالي وبأصبعي، قال فأين تستظل أولادك في وقت الحرور والسموم؟ قال : تحت أظفار الإنسان، قال النبي ﷺ : فكم سألت من ربك حاجة؟ قال : عشرة أشياء، قال : فما هي يا لعين؟ قال : سألته أن يشركني في بني آدم في مالهم وولدهم فأشركني فيهم، وذلك قوله تعالى : ﴿وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا﴾ وكل ما لا يزكى فإني آكل منه وآكل من كل

طعام خالطه الربا والحرام، وكل مال لا يتعوذ عليه من الشيطان الرجيم، وكل من لا يتعوذ عند الجماع إذا جامع زوجته فإن الشيطان يجامع معه فيأتي الولد سامعا مطيعا لي، ومن ركب دابة يسير عليها في غير طلب حلال فإني رفيقه لقوله تعالى : ﴿وأجلب عليهم بخيلك ورجلك﴾ وسألته أن يجعل لي بيتا فكان الحمام، وسألته أن يجعل لي مسجدا فكان الأسواق، وسألته أن يجعل لي قرآنا فكان الشعر، وسألته أن يجعل لي أذانا فكان المزامير، وسألته أن يجعل لي ضجيعا فكان السكران، وسألته أن يجعل لي أعوانا فكان القدرية، وسألته أن يجعل لي إخوانا فقال الذين ينفقون أموالهم في المعصية ثم تلا قوله تعالى : ﴿إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين﴾. الآية، فقال النبي ﷺ : لولا أتيتني بتصديق كل قول بآية من كتاب الله تعالى ما صدقتك، قال : يا محمد سألت الله تعالى أن أرى بني آدم وهم لا يروني فأجراني على عروقهم مجرى الدم أجول بنفسي كيف شئت وإن شئت في ساعة واحدة فقال الله تعالى لك ما سألت وأنا أفتخر بذلك إلى يوم القيامة وإن من معي أكثر ممن معك وأكثر ذرية آدم معي إلى يوم القيامة. وإن لي ولدا قد سميته عتمة يبول في أذن العبد إذا نام عن صلاة العتمة ولولا ذلك ما وجد الناس نوما حتى يؤدوا الصلاة. وإن لي ولدا سميته المتقاضي فإذا عمل العبد طاعة سرا وأراد أن يكتمها لايزال يتقاضى به بين الناس حتى يخبر بها الناس فيمحو الله تعالى تسعة وتسعين ثوابا من مائة ثواب فيبقى له ثواب واحد لأن له بكل عمل يعمله سرا مائة ثواب. وإن لي ولدا سميته كحيلا وهو الذي يكحل عيون الناس في مجالس العلماء وعند خطبة الخطيب حتى ينام عند سماع كلام العلماء فلا يكتب له ثواب أبدا، وما من امرأة تخرج إلا قعد شيطان عند مؤخرها وشيطان يقعد في حجرها يزينانها للناظرين ويقولان لها أخرجي يدك فتخرج يدها ثم تبرز ظفرها فتهتك، ثم قال : يا محمد ليس لي من الإضلال شيء إنما أنا موسوس ومزين.

ابن عربي
حكاية إبليس بهامش كتاب شجرة الكون
ص ص من 27 إلى 31

قول ابن عربي في فقهاء زمانه

أصحاب علوم الرسوم لما أَكَبُّوا على حب الجاه والرياسة والتقدم على عباد الله، وافتقار العامة إليهم، فلا يفلحون في أنفسهم ولا يفلح بهم، وهي حالة فقهاء الزمان الراغبين في المناصب، من قضاء وشهادة وحسبة وتدريس. أما المتمسون منهم بالدين، فيجمعون أكتافهم وينظرون إلى الناس من طرف خفي نظر الخاشع، ويحركون شفاههم بالذكر ليعلم الناظر إليهم أنهم ذاكِرون، ويتعجبون في كلامهم ويتشدقون وتغلب عليهم رعونات النفس، وقلوبهم قلوب الذئاب لا ينظر إليهم. هذا حال المتدن منهم لا حاجة لله بهم، لبسوا للناس جلود الضأن من اللين، إخوان العلانية أعداء السريرة، فالله يراجع بهم ويأخذ بنواصيهم إلى ما فيه سعادتهم.

وإياك يا أخي عافاك الله من الظن السوء من أن تظن في أني أذم الفقهاء من أجل أنهم فقهاء أو لتعلمهم الفقه لا ينبغي أن يُظَنَّ هذا بمسلم وإن شرف الفقه وعلم الشرع لا خفاء به ولكن أذم من الفقهاء الصنف الذي تكالب على الدنيا وطلب الفقه للرياء والسمعة وابتغى به نظر الناس ليقال ولازم المراء والجدل وأخذ يرد على أبناء الآخرة الذين اتقوا الله فعلمهم الله من لدنه علماً فأخذت الفقهاء أعني هذا الصنف منهم في الرد عليهم في علم لا يعلمونه ولا عرفوا أصوله، ولو سئل أحدهم عن شرح لفظة مما اصطلح عليه علماء الآخرة ما عرفها وكفى به جهلا ولو نظر في قول الله تعالى : ﴿ها أنتم حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم﴾ الآية، لاعتبر وتاب.

إذا سمع اللّه العليم مقالتي ... وإن مدى أمري إليه يؤول
فلست أبالي من يخوض بفكره ... ويزعم أني بالأمور جهول
فيرخي عنان القول فيَّ ويفتري ... عليّ بشيء ما عليه دليل

ويطنب في الذم الذي أنا أهله ويوسع فينا بالهوى ويقول
وإن كنت معصوماً فعصمة عرضنا مجال وفرض ما إليه سبيل

وقد ذم النبي ﷺ العلماء الذين طلبوا العلم لغير الله وتصرفوا به في غير مرضاة الله لا لكونهم علموا، كما مدح الصنف الآخر من العلماء بالخشية وغير ذلك، فلا أنكر مرتبة الفقه. وقد سمعت من النبي ﷺ يقول من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين، ولما كان هذا الصنف من الفقهاء غلبت عليهم نفوسهم وشهواتهم واستولى عليهم الشيطان وعلى أيديهم جرى الضرر على أولياء الله وبشهادتهم هلكوا، فأصحابنا اليوم يجدون غاية الألم حيث لا يقدرون يرسلون ما ينبغي أن يرسل عليه سبحانه كما أرسلت الأنبياء عليهم السلام، وإنما منعهم أن يطلقوا عليه ما أطلقت الكتب المنزلة والرسل عليهم السلام عدم انصاف السامعين من الفقهاء لما يسارعون إليه من تكفير من يأتي بمثل ما جاءت به الأنبياء عليهم السلام في جنب الله وتركوا معنى قوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ وأكثر علماء الرسوم عدموا علم ذلك ذوقاً وشرباً، فأنكروا مثل هذا على العارفين حسداً من عند أنفسهم، إذ لو استحال إطلاق مثل هذا على الله تعالى ما أطلقه على نفسه ولا أطلقته رسله عليهم السلام عليه، ومنعهم الحسد أن يعلموا أن ذلك رد على كتاب الله وتحجير على رحمة الله أن تنال بعض عباد الله، وأكثر العامة تابعون للفقهاء في هذا الإنكار تقليداً لهم لا بل بحمد الله أقل العامة. وأما الملوك فالغالب عليهم عدم الوصول إلى مشاهدة هذه الحقائق لشغلهم بما دفعوا إليه فساعدوا علماء الرسوم فيما ذهبوا إليه إلا القليل منهم وبقي العلماء بالله تحت ذل العجز والحصر معهم كرسول كذبه قومه وما آمن به واحد منهم. فسبحان من أعمى بصائرهم حيث أسلموا وسلموا وآمنوا بما به كفروا، ولهذا نرى الشيخ رضي الله عنه يقول عن كتابه التنزلات الموصلية في الباب الأول: هذا كتاب أودعت فيه لطائف الأسرار وأضواء علوم الأنوار، فهو مبني على اللغز والرمز وهو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله وإنما قصدت ستر هذه المعاني الإلهية في هذه الألغاز الخطابية غيرة من علماء الرسوم، عقوبة لهم من أجل إنكارهم كما ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وجعل غشاوة على أبصارهم، فلم يدركوا من روائح الحقائق شمة، و لم يميزوا

في قلوبهم بين اللمة واللمة، تأسياً بمثل من أخذ مثل هذه العلوم من النبي المعصوم ﷺ.

وأما العلماء العاملون المنصفون الراسخون في العلم فهم السادة الذين هداهم الله فهم مصابيح الهدى وأعلام التقى وارثوا رسول الله ﷺ في العلم والعمل والإخلاص والوصف الذي به نسب التقوى. فإذا سمعتني أذم الفقهاء في كتاب فإنما أعني هذا الصنف المدبر الذي اتبع شهوته وغرض نفسه الأمارة بالسوء فإنه لما غلبت الأهواء على النفوس وطلبت العلماء المراتب عند الملوك تركوا المحجة البيضاء وجنحوا إلى التأويلات البعيدة ليمشوا أغراض الملوك فيما لهم فيه هوى نفس ليستندوا في ذلك إلى أمر شرعي مع كون الفقيه ربما لا يعتقد ذلك ويفتي به، وقد رأينا منهم جماعة على هذا من قضاتهم وفقهائهم ولقد أخبرني الملك الظاهر غازي ابن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب في مثل هذا، وقد وقع بيني وبينه كلام فنادى بمملوك وقال: جئني بالحرمدان فقلت: ما شأن الحرمدان؟ قال: أنت تنكر عليّ ما يجري في بلدي ومملكتي من المنكرات والظلم، وأنا والله أعتقد مثل ما تعتقد أنت فيه من أن ذلك كله منكر ولكن والله يا سيدي ما منه منكر إلا بفتوى فقيه وخط يده عندي بجواز ذلك، فعليهم لعنة الله ولقد أفتاني فقيه هو فلان عيّن لي أفضل فقيه عنده في بلده في الدين والتقشف بأنه لا يجب عليّ صوم شهر رمضان هذا يعينه بل الواجب عليّ شهر في السنة والاختيار لي فيه أي شهر شئت من شهور السنة قال لي السلطان فلعنته في باطني و لم أظهر له ذلك وهو فلان وسماه لي رحم الله جميعهم.

وقد رأينا جماعة من المدرسين الفقهاء يسخرون بأهل الله المنتمين إلى الله المخبرين عن الله بقلوبهم ما يرد عليهم من الله فيها، فيأمر الله تعالى من هذه صفته إلى الجنة حتى ينظر إلى ما فيها من خير، فيسرون كما يسر أهل الله في حال استهزائهم بهم، ويتخيلون أنهم صادقون فيما يظهرون به إليهم فإذا وفى الله جزاء عملهم وانفقهت لهم الجنة بخيرها، أمر الله بهم أن يصرفوا عنها إلى النار، فتصرفهم الملائكة إلى النار، فذلك استهزاء الله بهم، كما يفعل بالمنافقين، كذلك بعض المؤمنين يضحكون من أهل الله في الدنيا، ولاسيما الفقهاء، إذا رأوا العامة على الاستقامة، يتحدثون بما أنعم الله عليهم في بواطنهم، يضحكون منهم

ويظهرون لهم القبول عليهم، وهم في بواطنهم على خلاف ذلك، فلا أقل يأخي إذا لم تكن منهم أن تسلم لهم أحوالهم، فإنك ما رأيت منهم ما ينكره دين الله ولا ما يرده العلم الصحيح النقلي العقلي، «إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون وإذا مروا بهم يتغامزون». هكذا والله، رأيت فقهاء الزمان مع أهل الله، يتغامزون عليهم ويضحكون منهم ويظهرون القبول عليهم وهم على غير ذلك، فاحذر من هذه الصفة ومن صحبة من هذه صفته فئلا يرقك الطبع.

قول الشيخ عن زمانه وعن المهدي :

هذا زمان قد ذهب شبابه وخلق إهابه، بصره حديد وشيطانه مريد وقرينه عنيد وجباره عتيد، حطت فيه أقدار الأحرار وطمس فيه وميض الأنوار وانفطرت فيه سماء الأسرار، وجهلت مقادير الأعيان وحجبت القلوب بمشاهدة الأكوان، جهلت مقادير الشيوخ أهل المشاهد والرسوخ واستنزلت ألفاظهم جهلا وكان لها شموخ، جعلني الله من أحيا رسمها وعلا منصبها واسمها بمنه.

قد تاه غلماننا علينا — فما لنا في الوجود قدر
أذنابنا صيرت رؤوسا — ما لي على ما أراه صبر
قد أوذى اللّه مثل هذا — فالوقت حلو وقتا ومر
هذا هو الدهر يا خليلي — فمن يقاسيه فهو دهر

ولقد رأيت رجلاً بمكة من أهلها يزيد على الثلاثين سنة عمره ما حج قط ولا اعتمر ولا طاف بالبيت فكان أول عمرة اعتمرها معي وكنت أعلمته كيف يصنع فيها وأخبرت عن رجل بجدة، على ليلةٍ من مكة، يكون عمره بضعاً وثمانين سنة ما حج قط.

فإذا خرج الإمام المهدي فليس له عدو مبين إلا الفقهاء خاصة فإنه لا تبقى لهم رياسة ولا تميز عن العامة ولا يبقى لهم علم بحكم إلا قليل ويرتفع الخلاف من العالم في الأحكام بوجود هذا الإمام، ولولا أن السيف بيد المهدي لأفتى الفقهاء بقتله ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون، فقد جاءكم زمانه وأظلكم أوانه وظهر في القرن الرابع اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية قرن رسول الله ﷺ وهو قرن الصحابة ثم الذي يليه ثم الذي يلي الثاني ثم جاء بينهما

فترات وحدثت أمور وانتشرت أهواء وسفكت دماء وعاثت الذئاب في البلاد وكثر الفساد إلى أن طم الجور وطما ليله وأدبر نهار العدل بالظلم حين أقبل ليله، فشهداؤه خير الشهداء وأمناؤه أفضل الأمناء فيخرج هذا الخليفة وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً فيملؤها قسطاً وعدلاً لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد طول الله ذلك اليوم حتى يلي هذا الخليفة من عترة رسول الله ﷺ من ولد فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله ﷺ جده الحسن بن علي بن أبي طالب يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله ﷺ في خَلقِه بفتح الخاء وينزل عنه في الخُلُق بضم الخاء.

أما قوله عن متصوفة الزمان :

وكما أني قد ذممت الصوفية و لم أُرِد به الصادقين وإنما أعني الصنف الذي تزيّا بزيهم عن الناس وباطنه مع الله بخلاف ذلك قال الله تعالى : ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام﴾ الآية فالمسخ في القلوب اليوم كثير وكان في بني إسرائيل ظاهراً حين جعلهم الله قردة وخنازير، والمدعون الذين يفترون على الله الكذب في زماننا منهم كثير وإرداف النعم مع المخالفة موجود اليوم كثير في المنتمين إلى طريق الله، وعاينت من الممكور بهم خلقا كثيرا لا يحصي عددهم إلا الله وهو أمر عام وأما إبقاء الحال مع سوء الأدب فهو في أصحاب الهمم وهم قليلون على أنا رأينا منهم جماعة بالمغرب وبهذه البلاد وهو أنهم يسيئون الأدب مع الحق بالخروج عن مراسمه مع بقاء الحالة المؤثرة في العالم عليهم مكراً من الله فيتخيّلون أنهم لو لم يكونوا على حق في ذلك لتغير عليهم الحال نعوذ بالله من مكره الخفي، وأصحاب الدعاوى في هذه الطريقة كالمنافقين في المسلمين فإنهم شاركوهم في الصورة الظاهرة وبانوا بالبواطن، فذمي الصوفية إنما أذم هذا الصنف الذي ذكرت فإن **الحلولية والإباحية** وغيرهم من هذا الطريق ظهروا وتظاهروا بالدعاوي واتصفوا فهم قرناء الشيطان وحلفاء الخسران نوّر الله بصائرنا وبصائرهم وأصلح سرائرنا وسرائرهم وأوقفهم على عيوبهم لعلهم يرعون، فكثر مسخ البواطن في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصورة الظاهرة في بني إسرائيل حين جعلهم الله قردة وخنازير فهو في هذه الأمة في باطنها تمييزاً لها ولابد في آخر الزمان أن يظهر في هذه الأمة فلا تقوم الساعة حتى يظهر في

صورها شيء من ذلك مع خسف وقذف كذا ورد الخبر عن رسول الله ﷺ ولكن في اليهود منها لا في المسلمين فإن الايمان يحفظهم فما يمسخ في هذه الأمة إلا يهودي أو منافق يظهر الإسلام ويخفي اليهودية.

الشـطـــح :

من كان يشهد الحق في الملكوت مليكاً، وكل مشاهد لابد أن يلبس صورة مشهودة، فيظهر صاحب هذا الشهود بصورة الملك، فيظهر بالاسم الظاهر في عالم الكون بالتأثير والتصريف والحكم والدعوى العريضة والقوة الإلهية، وأصحاب هذا المقام على قسمين، منهم من يحفظ عليه أدب اللسان، ومنهم من تغلب عليه الشطحات لتحققه بالحق، فيظهر العلو على أمثاله وأشكاله وعلى من هو أعلى منه في مقامه، وهذا عندهم في الطريق سوء أدب بالنظر إلى المحفوظ عليه، ورأيت أقواماً يشطحون على الله وعلى أهل الله من شهود في حضرة خيالية، فهؤلا ما لنا معهم كلام، فإنهم مطرودون من باب الحق مبعدون عن مقعد صدق، فتراهم في أغلب أحوالهم لا يرفعون بالأحكام الشرعية رأساً، ولا يقفون عند حدود الله مع وجود عقل التكليف عندهم، فالشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة دعوى، وهي نادرة أن توجد من المحققين أهل الشريعة، فإن الشطح نقص بالإنسان، لأنه يلحق نفسه فيه بالرتبة الإلهية ويخرج عن حقيقته، فيلحقه الشطح بالجهل بالله وبنفسه، فالشطح زلة المحققين إذا لم يؤمروا به، فهو رعونة نفس، فإنه لا يصدر من محقق أصلاً، فإن المحقق ما له شهود سوى ربه، وعلى ربه ما يفتخر وما يدعي، بل هو ملازم عبوديته، مهيأ لما يرد عليه من أوامره فيسارع إليها، وينظر جميع من في الكون بهذه المثابة، فإذا شطح فقد انحجب عما خلق له، وجهل نفسه وربه، ولو انفعل عنه جميع ما يدعيه من القوة، فيحيي ويميت ويولي ويعزل، وما هو عند الله بمكان، بل حكمه في ذلك حكم الدواء المسهل أو القابض. يفعل بخاصية الحال لا بالمكانة عند الله، كما يفعل الساحر بخاصية الصنعة في عيون الناظرين، فيخطف أبصارهم عن رؤية الحق فيما أتى به (...).

ابـن عـربـي
الفتوحات المكية، ج 1، ص 273 ومابعدها
دار الفكر - د ت

الإنسان الكامل

معنـى الكمـال :

اعلم أن العالم كله لولا الإنسان الكامل ما وُجِد، وأنه بوجوده صح المقصود من العلم الحادث بالله، والوجود الحادث الذي هو على صورة الوجود القديم، فإن العلم بالله ـ المُحدَث ـ الذي هو على صورة العلم بالله ـ القديم ـ لا يتمكن أن يكون إلا لمن هو في خلقه على الصورة، وليس غير الإنسان الكامل، ولهذا سمي كاملاً، وأنه روح العالم، والعالم مُسخَّر له علوه وسفله، وأن الإنسان الحيوان من جملة العالم المسخر له، وأنه يشبه الإنسان الكامل في الصورة الظاهرة، لا في الباطن من حيث الرتبة، كما يشبهد القرد الإنسان في جميع أعضائه الظاهرة، فتأمل درجة الإنسان الحيوان من درجة الإنسان الكامل، واعلم أنك العين المقصودة، فما وجدت الأسباب إلا بسببك، لتظهر أنت، فما كانت مطلوبة لأنفسها، فإن الله لما أحب أن يُعرَف، لم يمكن أن يعرفه إلا من هو على صورته، وما أوجد الله على صورته أحداً إلا الإنسان الكامل، قال ﷺ : «كمل من الرجال كثيرون و لم يكمل من النساء إلا مريم وآسية» يعني بالكمال معرفتهم بهم، ومعرفتهم بهم هو عين معرفتهم بربهم، فمن وقف على الحقائق كشفاً وتعريفاً إلهياً فهو الكامل الأكمل، ومن نزل عن هذه الرتبة فهو الكامل، وما عدا هذين فإما مؤمن أو صاحب نظر عقلي، لا دخول لهما في الكمال، فكيف في الأكملية؟! (الفتوحات المكية ح 266/3 - ح 69/2 - ح 405/4).

ولما لم يتمكن أن يكون كل إنسان له مرتبة الكمال المطلوبة في الإنسانية ـ وإن كان يفضل بعضهم بعضاً ـ فأدناهم منزلة مَنْ هو إنسان حيواني، ويشارك الإنسان الكامل بالصورة الإنسانية، وأعلاهم من هو ظل الله، وهو الإنسان الكامل نائب الحق، الذي يكون الحق لسانه وجميع قواه، وما بين هذين المقامين مراتب، ففي زمان الرسل يكون الكامل رسولاً، وفي زمان انقطاع الرسالة

يكون الكامل وارثاً، ولا ظهور للوارث مع وجود الرسول، إذ الوارث لا يكون وارثاً إلا بعد موت من يرثه، فلم يتمكن للصاحب مع وجود الرسول أن تكون له هذه المرتبة، فلا تطمع في تخصيصك بشريعة ناسخة من عنده، ولا في إنزال كتاب، فقد أغلق ذلك الباب، فإن نهاية الولي أن يُشْرف على خطاب شريعة نبيه، وتزول القدم من قدامه، فتكون له درجة ميراث النبوة في أخذ الشريعة التي هو عليها، لا شريعة ناسخة لها، فتبقى الشريعة عليه محفوظة، ويعلو سنده فيها، إذ كان محمد ﷺ لبنة الحائط، فكل دليل على مخالفته ساقط، فليست الصورة الإلهية لكل نَفْس، وإنما هي للنفس الكاملة، كنفوس الأنبياء ومن كمل من الناس، والأمر ينزل من الله على الدوام لا ينقطع، فلا يقبله إلا الرسل خاصة على الكمال، فإذا فقدوا، حينئذ أوجد ذلك الاستعداد في غير الرسل، فقبلوا ذلك التنزيل الإلهي في قلوبهم، فسموا ورثة، و لم ينطلق عليهم اسم رسل مع كونهم يخبرون عن الله بالتنزيل الإلهي

(الفتوحات المكية ح 270/3 - ح 112/4 - ح 270/3 - كتاب الإسراء / سماء الشرطة - كتاب النجاة - الفتوحات المكية ح 159/2 - ح 270/3).

الفرق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان :

اعلم أن جميع ما يعمله الحيوان من الصنائع وما يعلمه، ليس عن تدبير ولا روية، بل هو مفطور على العلم بما يصدر عنه، لا يعرف من أين حصل له ذلك الاتقان والإحكام، كالعناكب والنحل والزنابير، بخلاف الإنسان فإنه يعلم أنه ما استنبط أمراً من الأمور إلا عن فكر وروية وتدبير، فيعرف من أين صدر هذا الأمر، وسائر الحيوان يعلم الأمر ولا يعلم من أين صدر، وبهذا القدر سمي إنساناً لا غير، وهي حالة يشترك فيها جميع الناس إلاالإنسان الكامل، فإنه زاد على الإنسان الحيواني في الدنيا بتصريفه الأسماء الإلهية، التي أخذ قواها لما حذاه الحق عليها، حين حذاه على العالم، فجعل الإنسان الكامل خليفة عن الإنسان الكل الكبير، والإنسان الحيوان يزاحم الإنسان الكامل بالقوة، فيما لا يكون من الإنسان الكامل إلا بالفعل، وأن الإنسان الكامل يخالف الإنسان الحيوان في الحُكْم، فإن الإنسان الحيوان يُرْزَق رزق الحيوان، وهو للكامل وزيادة، فإن الكامل له رزق إلهي لا يناله الإنسان الحيوان، وهو ما يتغذى به من

علوم الفكر، الذي لا يكون للإنسان الحيوان، والكشف والذوق والفكر الصحيح (الفتوحات المكية ح 297/3، 357).

فإذا لم يحز الإنسان رتبة الكمال فهو حيوان، تشبه صورته الظاهرة صورة الإنسان، فأين الإنسان الحيوان من الإنسان المخلوق على صورة الرحمن؟! فهو النسخة الكاملة والمدينة الفاضلة (الفتوحات المكية ح 467/2- ح 398/4).

العالم على صورة الحق :

اعلم أنه لا يصح أن يكون شيء من العالم له وجود ليس هو صورة الحق، فنسبة الحق إلى الخلق نسبة الإنسان إلى كل صنف من العالم، ماعدا نوع الإنسان، فإن ظهور العالم عن الحق ظهور ذاتي، فالحق مرآة العالم ظهر فيها صور العالم، فرأت الممكنات نفسها في مرآة الوجود الحق- راجع ص 26-. (الفتوحات المكية ح 409/3- ح 21/4).

الإنسان الكامل على صورة العالم ومختَصَرُه :

العالم عند الجماعة هو الإنسان كبير في المعنى والجرم، يقول الله تعالى : ﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ فلذلك قلنا في المعنى، وما نفى العلم عن الكل وإنما نفاه عن الأكثر، والإنسان الكامل من العالم، وهو له كالروح لجسم الحيوان، وهو الإنسان الصغير، وسمي صغيراً لأنه انفعل عن الكبير، وهو مختصر، فالمطول العالم كله والمختصر الإنسان الكامل، فالإنسان آخر موجود في العالم، لأن المختصر لا يختصر إلا من مطول وإلا فليس بمختصر، فالعالم مختصر الحق، والإنسان مختصر العالم والحق، فهو نقاوة المختصر، أعني الإنسان الكامل، وأما الإنسان الحيوان فإنه مختصر العالم، وله يفرغ الحق ليقيم عليه ميزان ما خُلِق له، فإن قوله : ﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾ كلمة تهديد، والإنسان الكامل لا يتوجه عليه هذا الخطاب، فالإنسان فيه مناسب من كل شيء في العالم، فيضاف كل مناسب إلى مناسبه بأظهر وجوهه، وتخصصه الحال والوقت والسماع بمناسب ما، دون غيره من المناسب، إذا كان له مناسبات كثيرة لوجوه كثيرة يطلبها بذاته.

(الفتوحات المكية ح4.9/4- ح 331/3 ، 315- كتاب الأعلاق).

الإنسان الكامل على الصورة الإلهية :

لما كان الخلق على مراتب كثيرة، وكان أكمل مرتبة فيه الإنسان، كان كل صنف من العالم جزءاً بالنظر إلى كمال الإنسان، حتى الإنسان الحيوان جزء من الإنسان الكامل، ولما حصل في سمع الإنسان أنه مخلوق على صورة الحق، و لم يفرق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان، وتخيل أن الإنسان لكونه إنساناً هو على الصورة، وما هو كما وقع له، ولكنه بما هو إنسان هو قابل للصورة، إذا أعطيها لم يمتنع من قبولها، فإذا أعطيها عند ذلك يكون على الصورة، ويُعَدُّ من جملة الخلفاء، فلا يتصرف من هو على الصورة إلا تصرف الحق بها،وتصرف الحق عين ما هو العالم عليه وفيه، وأنت تعلم بكل وجه ما العالم فيه، من مُكَلَّف وغير مُكَلَّف، وما يُنكَر ويُعرف، ولا يَعرِفُ ما يُنكَر وما يُعرَفَ من العالم المكَلَّف إلا الخليفة، وهو صاحب الصورة. (الفتوحات المكية ح 409/3- ج 85/4).

ولولا ما خلق الله من خلق على صورته ما قال : الله أكبر، لما في هذه الكلمة من المفاضلة، فما جاء أكبر إلا من كونه الأصل، فعليه حذا الإنسان الكامل، وقال : ﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس﴾ لما نسوا صورتهم، فصحت المفاضلة، وليس إلا أن السموات والأرض هما الأصل في وجود الهيكل الإنساني ونفسه الناطقة، فالسموات ما علا والأرض ما سفل، فهو منفعل عنهما، والفاعل أكبر من المنفعل، وما أراد الجرم، لقوله : ﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ ولذلك فكل ثناء أثنى الله به على الإنسان الكامل هو ثناء على نفسه، لأنه أوجده على صورته.

(الفتوحات المكية ح 415/4- ح 412/3).

الإنسان الكامل هو الحق المخلوق به :

لما كان الإنسان الكامل هو المخلوق على الصورة الإلهية، فهو الحق المخلوق به، أي المخلوق بسببه العالم، فإن الإنسان الكامل أكمل الموجودات، وهو الغاية، ولما كانت الغاية هي المطلوبة بالخلق المتقدم عليها، فما خلق ما تقدم عليها إلا لأجلها وظهور عينها، ولولاها ما ظهر ما تقدمها، فالغاية هو الأمر المخلوق بسببه ما تقدم من أسباب ظهوره، وهو الإنسان الكامل، وإنما قلنا

الكامل لأن اسم الإنسان قد يطلق على المشبه به في الصورة، كما تقول في زيد إنه إنسان، وفي عمرو إنه إنسان، وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية، وما ظهرت في عمرو، فعمرو على الحقيقة حيوان في شكل إنسان، ففي الإنسان قوة كل موجود في العالم، فله جميع المراتب، ولهذا اختص وحده بالصورة، فجمع بين الحقائق الإلهية وهي الأسماء، وبين حقائق العالم، فإنه آخر موجود، فما انتهى لوجوده النفس الرحماني حتى جاء معه بقوة مراتب العالم كله، فيظهر بالإنسان ما لا يظهر بجزء جزء من العالم، ولا بكل اسم اسم من الحقائق الإلهية، فإن الاسم الواحد ما يعطي ما يعطي الآخر مما يتميز به، فكان الإنسان أكمل الموجودات، فكل ما سوى الإنسان خلق، إلا الإنسان فإنه خلق وحق. (الفتوحات المكية ج 396/2).

حكم الصورة الإلهية على الإنسان :

لما خلق الله الإنسان على صورته ـ وله تعالى العزة والكبرياء والعظمة ـ سرت هذه الأحكام في العبد، فإنها أحكام تتبع الصورة التي خلق عليها الإنسان وتستلزمها، فيظهر بالرياسة والتقدم، وكلما تمكن من التأثير في غيره فإنه يؤثر،ويجد في نفسه طلب ذلك، ورجال الله هم الذين لا يصرفهم خلقهم على الصورة عن الفقر والذلة والعبودية، وإذا وجدوا هذا الأمر الذي اقتضاه خلقهم على الصورة ولابد، ظهروا به في المواطن التي عين الحق لهم أن يظهروا بذلك فيها (الفتوحات المكية ج 13/4).

ومن حكم الصورة أن جعل الله الإنسان مِثلاً ضداً خلافاً، مثل ما هي الأسماء الإلهية، مثل ضد خلاف، فإن الحق اعتنى بالإنسان غاية العناية ما لم يعتن بمخلوق، بكونه جعله خليفة، وأعطاه الكمال بعلم الأسماء، وخلقه على الصورة الإلهية، وأكمل من الصورة الإلهية ما يمكن أن يكون في الوجود، فالإنسان الكامل مِثْلٌ من حيث الصورة الإلهية، ضِدٌّ من حيث أنه لا يصح أن يكون في حال كونه عبداً رباً لمن هو له عبد، خلاف من حيث أن الحق سمعه وبصره وقواه، فأثبته وأثبت نفسه في عين واحدة (إشارة إلى الحديث ـ كنت سمعه وبصره ـ). (الفتوحات المكية ج 3/ 270).

الإنسان الكامل جامع لصورة الحق وصورة العالم :

لما كان العالم على صورة الحق، وكان الإنسان الكامل على صورة العالم وصورة الحق، وهو قوله : إن الله خلق آدم على صورته؛ فليس في الإمكان أبدع ولا أكمل من هذا العالم، إذ لو كان لكان في الإمكان ما هو أكمل من صورة الحق فلا يكون. والإنسان الحيوان هو الصورة الظاهرة التي جمع بها حقائق العالم، والإنسان الكامل هو الذي أضاف إلى جمعية حقائق العالم حقائق الحق التي بها صحت الخلافة، وهو قول القائل : «وما على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد» فهو الإنسان الكامل الجامع حقائق العالم وصورة الحق سبحانه وتعالى، فلو يعلم مَنْ جهل أنه ما من شيء من العالم إلا وله حظ من الصورة الإلهية، والعالم كله على الصورة الإلهية، وما فاز الإنسان الكامل إلا بالمجموع، لا بكونه جزءاً من العالم منفعلاً عن السموات والأرض من حيث نشأته، ومع هذا فهو على الصورة الإلهية، كما أخبر رسول الله ﷺ : إن الله خلق آدم على صورته؛ واختُلِف في ضمير الهاء من صورته، على من يعود؟ وفي رواية وإن ضعفت على صورة الرحمن، وما كملت الصورة من العالم إلا بوجود الإنسان، فمن كل شيء في الوجود زوجان، لأن الإنسان الكامل والعالم بالإنسان الكامل على صورة الحق، فامتاز الإنسان الكامل عن العالم ـ مع كونه من كمال الصورة للعالم الكبير ـ بكونه على الصورة بانفراده، من غير حاجة إلى العالم، فالإنسان الكامل واحد يقوم مقام الجماعة، فإنه أكمل من عين مجموع العالم، إذ كان نسخة من العالم حرفاً بحرف ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾. ويزيد أنه على حقيقة لا تقبل التضاؤل «خلق الله آدم على صورته». فحاز الإنسان الكامل صورة العالم وصورة الحق، ففصل بالمجموع، فجعل الحق الإنسان الكامل نسخة من العالم كله (...). (الفتوحات المكية ج 4 ص 21 وج 3 ص 437 وص 447).

مَثَلُ الخليفة مع الحق مَثَلُ البدر مع الشمس :

اعلم أن الإبدار الذي نصبه الله مثالاً في العالم لتجليه بالحكم فيه، هو الخليفة الإلهي الذي ظهر في العالم بأسماء الله وأحكامه، وبالرحمة والقهر والانتقام والعفو، كما ظهر الشمس في ذات القمر، فأناره كله فسمي بدراً،

فرأى الشمس نفسه في مرآة ذات البدر، فكساه نوراً سماه به بدراً، كما رأى الحق نفسه في ذات من استخلفه، فهو يحكم بحكم الله في العالم، والحق يشهده شهود من يفيده نور العلم، قال تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ وعلمه جميع الأسماء، وأسجد له الملائكة لأنه علم أنهم إليه يسجدون، فإن الخليفة معلوم أنه لا يظهر إلا بصفة من استخلفه، فالحكم لمن استخلفه، فتعظيم العبيد لتعظيم سيدهم لا لنفوسهم، فهذا سر الإبدار، فنصب الله صورة البدر مع الشمس مثلاً للخلافة الإلهية، وأن الحق يرى نفسه في ذات من استخلفه على كمال الخلقة، فإنه لا يظهر له إلا في صورته وعلى قدره. (الفتوحات المكية، ح 556/2).

احتجاب الحق بظهور الإنسان الكامل الخليفة:

الإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية، لم يعطه الله هذا الكمال إلا ليكون بدلاً من الحق، ولهذا سماه خليفة، وما بعده من أمثاله خلفاء له، فالأول وحده هو خليفة الحق، وما ظهر عنه من أمثاله في عالم الأجسام فهم خلفاء هذا الخليفة، وبدل منه في كل أمر يصح أن يكون له، فالإنسان الكامل هو ظل الله في خلقه من خلقه، فعن ذلك هو خليفة، ولذلك فالخلفاء خلفاء من مستخلف واحد. (الفتوحات المكية ح 280/3 - 297).

فالإنسان الكامل له الشرف على جميع من في السماء والأرض، فإنه العين المقصودة للحق من الموجودات، لأنه الذي اتخذه الله مجلى، لأنه ما كمل إلا بصورة الحق، كما أن المرآة وإن كانت تامة الخلق، فلا تكمل إلا بتجلي صورة الناظر، فتلك مرتبتها، والمرتبة هي الغاية، ولما شاء سبحانه أن يعطي كماله حقه، ولم يزل كذلك، وخلق العالم للتسبيح بحمده سبحانه، لا لأمر آخر، والتسبيح لله، ولا يكون المسبح في حالة الشهود، لأنه فناء عن الشهود، والعالم لا يفتر عن التسبيح طرفة عين، لأن تسبيحه ذاتي كالنفس للمتنفس، فَدَلَّ أن العالم لايزال محجوباً، وطلبُهم بذلك التسبيح المشاهدة، فخلق سبحانه الإنسان الكامل على صورته، وعرف الملائكة بمرتبته، وأخبرهم بأنه الخليفة في العالم، وأن مسكنه الأرض، وجعلها له داراً لأنه منها خلقه، وشغل الملأ الأعلى به سماء وأرضاً، فسخر له ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه، أي من أجله،

واحتجب الحق، إذ لا حكم للنائب بظهور من استخلفه، فاحتجب عن البصائر كما احتجب عن الأبصار، وعلم آدم الأسماء كلها وأمره بتعليم الملأ الأعلى، وأمر من في السموات والأرض بالنظر فيما يستحقه هذا النائب، فسخر له جميع من في السموات والأرض، حتى المقول عليه الإنسان من حيث تماميته لا من حيث كماليته، فهذا النوع المشارك له في الاسم إذا لم يكمل هو من جملة المسخرين لمن كمل، وألحق في كماله بالغنى عن العالمين، وهو وحده أعني الإنسان الكامل يعبد ربه الغني عنه، فكماله أن لا يستغني عنه، وما ثَمَّ من يعبده على الشهود من غير تسبيح إلا الكامل، فإن التجلي له دائم، فحكم الشهود له لازم، فهو أكمل الموجودات معرفة بالله وأدومهم شهوداً، وله إلى الحق نظران، ولهذا جعل له عينين، فينظر بالعين الواحدة إليه من كونه غنياً عن العالمين، فلا يراه في شيء ولا في نفسه، وينظر إليه بالعين الأخرى من اسمه الرحمن، بكونه يطلب العالم، فيراه ساري الوجود في كل شيء، فيفتقر بهذه النظرة من هذه العين إلى كل شيء، من حيث ما هي الأشياء أسماء الحق، **لا من حيث أعيانها**، فلا أفقر من الإنسان الكامل إلى العالم، لأنه يشهده مسخراً له، فعلم أنه لولا ما هو عليه من الحاجة إلى ما سخروا فيه من أجله ما سخروا، فيعرف نفسه أنه أحوج إلى العالم من العالم إليه. (الفتوحات المكية ج 145/3).

آدم الإنسان الكامل خليفة الله في أرضه :

لما خلق الله الإنسان من جملة خلقه، خلقه إماماً، وأعطاه الأسماء الإلهية، وأسجد له الملائكة، وجعل له تعليم الملائكة ما جهلوه، وكمل به وفيه وجود العالم، وحصَّلَ الصورتين، ففاز بالسورتين، أعني المنزلتين، منزلة العزة بالسجود له، ومنزلة الذلة بعلمه بنفسه، فلم يزل في شهود خالقه، فلم تقم به عزة، بل بقي على أصله من الذلة والافتقار، ولما حمل الأمانة عَرْضاً، وجرى ما جرى، قال هو وزوجه إذ كانت جزءاً منه ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا﴾ بما حملاه من الأمانة.

(الفتوحات المكية ج 230/4 ، 231).

ورد أن شجرة طوبى غرسها الله بيده، وخلق جنة عدن بيده، وحد اليد هنا وجمعها بقوله : ﴿مما عملت أيدينا﴾ وما ثناها إلا في خلق آدم عليه السلام

وهو الإنسان الكامل، ولاشك أن التثنية برزخ بين الجمع والإفراد، بل هي أول الجمع، والتثنية تقابل الطرفين بذاتها، فلها درجة الكمال، لأن المفرد لا يصل إلى الجمع إلا بها، والجمع لا ينظر إلى المفرد إلا بها، فبالإنسان الكامل ظهر كمال الصورة، فهو قلب لجسم العالم الذي هو عبارة عن كل ما سوى الله، وهو البيت المعمور بالحق لما وسعه، يقول تعالى في الحديث المروي : «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن». فكانت مرتبة الإنسان الكامل ـ من حيث هو قلب ـ بين الله والعالم. (الفتوحات المكية ح 295/3).

وعلّم آدم الأسماء كلها :

لم يخلق الله تعالى الإنسان عبثاً، بل خلقه ليكون وحده على صورته، فكل من في العالم جاهل بالكل عالم بالبعض، إلا الإنسان الكامل وحده، فإن الله علمه الأسماء كلها، وآتاه جوامع الكلم، فكملت صورته، فجمع بين صورة الحق وصورة العالم، فكان برزخاً بين الحق والعالم، مرآة منصوبة، يرى الحق صورته في مرآة الإنسان، ويرى الخلق أيضاً صورته فيه، فمن حَصَّلَ هذه المرتبة حصل رتبة الكمال الذي لا أكمل منه في الإمكان، **ومعنى رؤية صورة الحق فيه،** إطلاق جميع الأسماء الإلهية عليه، كما جاء في الخبر : فبهم تنصرون، والله الناصر، وبهم ترزقون، والله الرازق، وبهم ترحمون، والله الراحم، وقد ورد في القرآن فيمن علمنا كماله ﷺ واعتقدنا ذلك فيه أنه ﴿بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾، ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾. (الفتوحات المكية ح 398/3).

فأعطى الحق رسول الله ﷺ جوامع الكلم وهو فصل الخطاب، وما كمل آدم إلا بالأسماء، وكمال محمد ﷺ بجوامع الكلم، والأسماء من الكلم.
(الفتوحات المكية ح 409/3).

سيدنا محمد ﷺ هو الإنسان الكامل الذي لا أكمل منه :

اعلم أن مرتبة الإنسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الإنسان، فهو الكامل الذي لا أكمل منه، وهو محمد ﷺ فهو الإنسان الكامل الذي ساد العالم في الكمال : سيد الناس يوم القيامة، ومرتبة الكمل من الأناسي النازلين عن درجة هذا الكمال ـ الذي هو الغاية من العالم ـ منزلة القوى الروحانية من

الإنسان، وهم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، ومنزلة من نزل في الكمال عن درجة هؤلاء من العالم منزلة القوى الحسية من الإنسان، وهم الورثة رضي الله عنهم، وما بقي ممن هو على صورة الإنسان في الشكل هو من جملة الحيوان، فهم بمنزلة الروح الحيواني في الإنسان.

واعلم أن العالم اليوم بفقد جميعة محمد ﷺ في ظهوره، روحاً وجسماً وصورة ومعنى، نائمٌ لا ميت، وأن روحه - الذي هو محمد ﷺ - هو من العالم في صورة المحل هو فيه روح الإنسان عند النوم إلى يوم البعث، الذي هو مثل يقظة النائم هنا، وإنما قلنا في محمد ﷺ على التعيين أنه الروح، الذي هو النفس الناطقة في العالم، لما أعطاه الكشف، وقوله ﷺ إنه سيد الناس، والعالم من الناس، فإنه الإنسان الكبير في الجرم، والمقدّم في التسوية والتعديل، ليظهر عنه صورة نشأة محمد ﷺ، فقبْل ظهور نشأته ﷺ كان العالم في حال التسوية والتعديل كالجنين في بطن أمه، وحركته بالروح الحيواني منه الذي صحت له به الحياة، فإذا كان في القيامة حيي العالم كله بظهور نشأته مكملة ﷺ موفور القوى، فليس العالم إنساناً كبيراً إلا بوجود الإنسان الكامل، الذي هو نفسه الناطقة، كما أن نشأة الإنسان لا تكون إنساناً إلا بنفسها الناطقة، ولا تكون كاملة هذه النفس الناطقة من الإنسان إلا بالصورة الإلهية المنصوص عليها من الرسول ﷺ، فكذلك نفس العالم الذي هو محمد ﷺ، حاز درجة الكمال بتمام الصورة الإلهية في البقاء والتنوع في الصور، وبقاء العالم به، فقد بان لك حال العالم قبل ظهوره ﷺ أنه كان بمنزلة الجسد السوي، وحال العالم بعد موته بمنزلة النائم، وحال العالم ببعثه يوم القيامة بمنزلة الانتباه واليقظة بعد النوم.

(الفتوحات المكية ج 1 ص ص 679، 696 - ج 4 ص 20).

القطب

معنى القطب :

كل شيء يدور عليه أمر ما من الأمور، فذلك الشيء قطب ذلك الأمر، وما من شيء إلا وهو مركب من روح وصورة، فلابد أن يكون لكل قطب روح وصورة، فروحه تدور عليه أرواح ذلك الأمر الذي هو قطبه، وصورة ذلك القطب تدور عليه صورة ذلك الأمر الذي هو قطبه، ومن جملة أصناف العالم الأناسي، وهم المقصودون من وجود العالم **بالقصد الثاني لا بالقصد الأول**، وأما **القصد الأول فالقصد بوجود العالم عبادة الله**، أعني عبادة **العرفان الحادث لكمال الوجود**، غير أنه في كل صنف من أصناف العالم تام غير كامل، وما كمل إلا بهذه النشأة الإنسانية الكاملة، وماعدا الكاملة فهو الإنسان الحيوان المسمى بالحد حيواناً ناطقاً، والأقطاب من الكمل، فإن الله جعل العالم الجسمي والجسماني في منزلين، منزل يسمى الدنيا ومنزل يسمى الآخرة، وجعل سكانهما الإنس والجان، والمعتبر فيهما الإنس، والمعتبر من الإنس الكمل لا غير، وهم الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو بالنيابة، وقد يتوسعون في هذا الإطلاق، فيسمون قطباً كل من دار عليه مقام ما من المقامات، وانفرد به زمانه على أبناء جنسه، **وقد يسمى رجل البلد قطب ذلك البلد**، وشيخ الجماعة قطب تلك الجماعة، فلابد في كل قرية من ولي لله تعالى، به يحفظ الله تلك القرية سواء كانت تلك القرية كافرة أو مؤمنة، فذلك الولي قطبها، وكذلك أصحاب المقامات، فلابد للزهاد من قطب يكون المدار عليه في الزهد في أهل زمانه، وكذلك في التوكل والمحبة والمعرفة وسائر المقامات، والأحوال، لابد في كل صنف صنف من أربابها من قطب يدور عليه ذلك المقام، فالقطب هو الشخص الذي تدور عليه رحى السياسة الناموسية المبثوثة في مصالح العالم، المؤيدة بالمعجزات والآيات. (الفتوحات المكية ح 4/75 - ح 2/6 - ح 4/76 - ح 3/86).

القطب الواحد في العالم هو روح محمد ﷺ :

القطب الواحد هو روح محمد ﷺ، وهو الممد لجميع الأنبياء والرسل سلام الله عليهم أجمعين والأقطاب، من حين النشء الإنساني إلى يوم القيامة، قيل له ﷺ : «متى كنت نبياً؟ فقال ﷺ : وآدم بين الماء والطين» وكان اسمه مداوي الكلوم، فإنه بجراحات الهوى خبير، وبجراحات الرأي والدنيا والشيطان والنفس بكل لسان نبوي أو رسالي أو لسان الولاية أيضا هو جدّ خبير، وكان له نظر إلى موضع ولادة جسمه بمكة وإلى الشام، ثم صرف الآن نظره إلى أرض كثيرة الحر واليبس، لا يصل إليها أحد من بني آدم بجسده، إلا أنه قد رآها بعض الناس من مكة في مكانه من غير نقلة، زويت له الأرض فرآها، وقد أخذها نحن عنه (أي الروح المحمدي) علوماً جمة بمآخذ مختلفة، ولهذا الروح المحمدي مظاهر في العالم، أكمل مظهره في قطب الزمان وفي الأفراد، وفي ختم الولاية المحمدي وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام.

(الفتوحات المكية ح 151/1).

الرسل الذين هم على قيد الحياة الآن :

اعلم أن لله في كل نوع من المخلوقات خصائص، وهذا النوع الإنساني هو من جملة الأنواع، ولله فيه خصائص وصفوة، وأعلى الخواص فيه من العباد الرسل عليهم السلام، ولهم مقام النبوة والولاية والايمان، فهم أركان بيت هذا النوع، والرسول أفضلهم مقاماً وأعلاهم حالاً، أي المقام الذي يرسل منه أعلى منزلة عند الله من سائر المقامات، وهم الأقطاب والأئمة والأوتاد الذين يحفظ الله بهم العالم، كما يحفظ البيت بأركانه، فلو زال ركن منها زال كون البيت بيتا، ألا إن البيت هو الدين، ألا إن أركانه هي الرسالة والنبوة والولاية والإيمان، ألا إن الرسالة هي الركن الجامع للبيت وأركانه، ألا إنها هي المقصودة من هذا النوع، فلا يخلو هذا النوع أن يكون فيه رسول من رسل الله، كما لا يزال الشرع الذي هو دين الله فيه، ألا إن ذلك الرسول هوالقطب المشار إليه، الذي ينظر الحق إليه، فيبقي به هذا النوع في هذه الدار ولو كفر الجميع، ألا إن الإنسان لا يصح عليه هذا الاسم إلا أن يكون ذا جسم طبيعي وروح، ويكون موجوداً في هذه الدار الدنيا بجسده وحقيقته، فلابد أن يكون الرسول الذي يحفظ الله

به هذا النوع الإنساني موجوداً في هذا النوع في هذه الدار، بجسده وروحه يتغذى، وهو مجلى الحق من آدم إلى يوم القيامة، ولما كان الأمر على ما ذكرناه، ومات رسول الله ﷺ بعد ما قرر الدين الذي لا يُنْسَخ، والشرع الذي لا يُبَدَّل، ودخلت الرسل كلهم في هذه الشريعة يقومون بها، والأرض لا تخلو من رسول حي بجسمه، فإنه قطب العالم الإنساني، ولو كانوا ألف رسول لابد أن يكون الواحد من هؤلاء هو الإمام المقصود، فأبقى الله تعالى بعد رسول الله ﷺ من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار الدنيا ثلاثة، هم: إدريس عليه السلام، بقي حياً بجسده وأسكنه الله السماء الرابعة، والسموات السبع هن من عالم الدنيا، وتبقى ببقائها وتفنى صورتها بفنائها، فهي جزء من الدار الدنيا، وأبقى في الأرض أيضاً إلياس وعيسى (وذلك لأنه سيهبط إلى الأرض في آخر الزمان) وكلاهما من المرسلين، وهما قائمان بالدين الحنيفي الذي جاء به محمد ﷺ فهؤلاء ثلاثة من الرسل المجمع عليهم أنهم رسل. وأما الخضر وهو الرابع، فهو من المختلف فيه عند غيرنا لا عندنا، فهؤلاء باقون بأجسامهم في الدار الدنيا، فكلهم الأوتاد، واثنان منهم الإمامان، وواحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحق من العالم، فمازال المرسلون ولا يزالون في هذه الدار إلى يوم القيامة، وإن لم يبعثوا بشرع ناسخ، ولا هم على غير شرع محمد ﷺ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون. والواحد من هؤلاء الأربعة الذين هم عيسى وإلياس وإدريس والخضر هو القطب، وهو أحد أركان بيت الدين، وهو ركن الحجر الأسود، واثنان منهم هما الإمامان، وأربعتهم هم الأوتاد، فبالواحد يحفظ الله الإيمان، وبالثاني يحفظ الله الولاية، وبالثالث يحفظ الله النبوة، وبالرابع يحفظ الله الرسالة، وبالمجموع يحفظ الله الدين الحنيفي. فالقطب من هؤلاء لا يموت أبدا، أي لا يُصْعَق، وهذه المعرفة التي أبرزنا عينها للناظرين لا يعرفها من أهل طريقنا إلا الأفراد الأمناء، ولكل واحد من هؤلاء الأربعة ـ من هذه الأمة في كل زمان ـ شخص على قلوبهم، مع وجودهم هم نوابهم، فأكثر الأولياء من عامة أصحابنا، لا يعرفون القطب والإمامين والوتد إلا النواب، لا هؤلاء المرسلون الذين ذكرناهم، ولهذا يتطاول كل واحد من الأمة لنيل هذه المقامات، فإذا حصلوا أو خصوا بها عرفوا عند ذلك أنهم نواب لذلك القطب، ونائب الإمام يعرف أن الإمام غيره، وأنه نائب عنه، وكذلك الوتد. فمن كرامة رسول الله ﷺ محمد أن

جعل من أمته وأتباعه رسلاً وإن لم يرسلوا، فهم من أهل المقام الذي منه يرسلون، وقد كانوا أرسلوا، فاعلم ذلك، ولهذا صلى رسول الله ﷺ ليلة إسرائه بالأنبياء عليهم السلام في السموات، لتصح له الإمامة على الجميع حساً بجسمانيته وجسمه، فلما انتقل ﷺ بقي الأمر محفوظاً بهؤلاء الرسل، فثبت الدين قائماً بحمد الله، ما انهدم منه ركن، إذ كان له حافظ يحفظه وإن ظهر الفساد في العالم، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهذه نكتة فاعرف قدرها، فإنك لست تراها في كلام أحد منقول عنه أسرار هذه الطريقة غير كلامنا، ولولا ما ألقي عندي في إظهارها ما أظهرتها، لسر يعلمه الله ما أعلمنا به، ولا يعرف ما ذكرناه إلا نوابهم خاصة لا غيرهم من الأولياء، فاحمدوا الله يا إخواننا حيث جعلكم الله ممن قرع سمعه أَسْرَارُ الله المخبوءة في خلقه، التي اختص الله بها من شاء من عباده، فكونوا لها قابلين مؤمنين بها، ولا تحرموا التصديق بها، فتحرموا خيرها. (الفتوحات المكية ح 5/2).

إدريس عليه السلام هو القطب الذي على قيد الحياة :

اعلم أن الاسم النور توجه على إيجاد السماء الرابعة، وهي قلب العالم وقلب السموات، فأظهر عينها يوم الأحد، وأسكن فيها قطب الأرواح الإنسانية، وهو إدريس عليه السلام، وسمى الله هذه السماء مكاناً علياً لكونها قلباً، فإن الذي فوقها أعلى منها، فأراد علو مكانة المكان، فلهذا المكان من المكانة رتبة العلو، وأسكنها إدريس عليه السلام، وهو القطب الذي لم يمت إلى الآن، والأقطاب فينا نوابه. (الفتوحات المكية ح 445/2، 455).

الأقطاب المحمديون والأقطاب الورثة لباقي الأنبياء :

إعلم أن الأقطاب المحمديين على نوعين، أقطاب بعد بعثته ﷺ وأقطاب قبل بعثته، فالأقطاب الذين كانوا قبل بعثته هم الرسل، وهم ثلاثمائة وثلاثة عشر رسولاً، وأما الأقطاب من أمته الذين كانوا بعد بعثته إلى يوم القيامة، فهم اثنا عشر قطباً، والختمان خارجان عن هؤلاء الأقطاب فهم من المفردين، وهؤلاء الاثنا عشر قطباً ما هم الذين لا يكون في كل عصر منهم إلا واحد.

(الفتوحات المكية ح 75/4).

والأقطاب المحمديون هم الذين ورثوا محمداً ﷺ فيما اختص به من الشرائع والأحوال، مما لم يكن في شرع تقدمه ولا في رسول تقدمه، فإن كان في شرع تقدم شرعه ـ وهو من شرعه ـ أو في رسول قبله ـ وهو فيه ﷺ ـ فذلك الرجل وارث ذلك الرسول المخصوص، ولكن من محمد ﷺ فلا ينسب إلا إلى ذلك الرسول وإن كان في هذه الأمة، فيقال فيه موسوي إن كان من موسى، أو عيسوي أو إبراهيمي، أو ما كان من رسول أو نبي، ولا ينسب إلى محمد ﷺ إلا من كان بمثابة ما قلناه، مما اختص به محمد ﷺ فإنه لما كان شرع محمد ﷺ تضمن جميع الشرائع المتقدمة، وأنه ما بقي لها حكم في هذه الدنيا إلا ما قررته الشريعة المحمدية، فبتقريرها ثبتت، فتعبدنا بها نفوسنا من حيث أن محمداً ﷺ قررها، لا من حيث أن النبي المخصوص بها في وقته قررها، فلهذا أوتي رسول الله ﷺ جوامع الكلم، فإذا عمل المحمدي ـ وجميع العالِم المكلَّف اليوم من الإنس والجان محمدي، ليس في العالم اليوم شرع إلهي سوى هذا الشرع المحمدي ـ فلا يخلو هذا العامل من هذه الأمة أن يصادف في عمله، فيما يفتح له منه في قلبه وطريقه ويتحقق به، طريقة من طرق نبي من الأنبياء المتقدمين، مما تتضمنه هذه الشريعة وقررت طريقته وصحبتها نتيجته، فإذا فتح له في ذلك، فإنه ينتسب إلى صاحب تلك الشريعة، فيقال فيه عيسوي أو موسوي أو إبراهيمي، وذلك لتحقيق ما تميز له من المعارف وظهر له من المقام، من جملة ما هو تحت حيطة شريعة محمد ﷺ، فيتميز بتلك النسبة أو بذلك النَسَب من غيره، ليعرف أنه ما ورث من محمد ﷺ إلا ما لو كان موسى أو غيره من الأنبياء حياً واتبعه، ما ورث إلا ذلك منه. ولما تقدمت شرائعهم قبل هذه الشريعة جعلنا هذا العارف وارثاً، إذ كان الورث للآخر من الأول، فلو لم يكن لذلك الأول شرع مقرر قبل تقرير محمد لساوينا الأنبياء والرسل، إذ جمعنا زمان شريعة محمد ﷺ كما يساوينا اليوم إلياس والخضر وعيسى إذا نزل، فإن الوقت يحكم عليه، إذ لا نبوة تشريع بعد محمد ﷺ. ولا يقال في أحد من أهل هذه الطريقة إنه محمدي إلا لشخصين، إما شخص اختص بميراث علم من حكم لم يكن في شرع قبله فيقال فيه محمدي، وإما شخص جمع المقامات ثم خرج عنها إلى لا مقام، كأبي يزيد وأمثاله، فهذا أيضاً يقال فيه محمدي، وماعدا هذين الشخصين فينسب إلى نبي من الأنبياء (...). (الفتوحات المكية ج 4 ص 76 - ح 222/1).

الأخـــلاق

فصل في طريق الارتياض بالأخلاق والتعمل لاعتيادها :

وقد ذكرنا فيما تقدم : أن سبب اختلاف الأخلاق في الناس، هو اختلاف قوي النفس الثلاث فيهم، وهي : الشهوانية، والغضبية والناطقة.

وأن ملاك الأخلاق، هو تذليل الشهوانية منها، والغضبية، وتمييز عادات النفس الناطقة، واستعمال المحمود من أفعالها.

وطريق التدريج لاستعمال العادات الجميلة، والعدول عن العادات المستقبحة، هو التدرج في تذليل هاتين القوتين.

أما النفس الشهوانية فالطريق إلى قمعها أن يتذكر الإنسان في وقت شهواته، وعند شدة القدوم إلى لذاته، أنه يريد تذليل نفسه الشهوانية، فيعدل عما تاقت نفسه إليه من الشهوة الردية إلى ما هو مستحسن، من جنس تلك الشهوة، متفق على ارتضائه، فيقتصر عليه.

فإن بذلك الفعل تنكسر شهوته ثم يعللها ويعدها، فإن سكنت، وإلا عاود الفعل من الوجه المستحسن، فإنه إذا فعل ذلك وتكرر فعله، كفت النفس، وان استمر على هذه الحالة ألفت النفس هذه العادة، وأنست بها، واستوحشت مما سواها.

وينبغي ـ لمن أراد قمع نفسه الشهوانية ـ أن يكثر من مجالسة الزهاد والرهبان والنساك وأهل الورع والواعظين.

وملازمته لهذه المجالس تضطر إلى التّصوُّن، والتعفف، والتجمل لأولئك لئلا يستزوه ويغضوا منه، وليلْقِ برتبة من يعظم في المحافل.

وينبغي له أيضا أن يديم النظر في كتب الأخلاق والسياسة، وأخبار الزهاد والرهبان والنساك وأهل الورع، ويجب عليه أن يتجنب مجالس الخُلَعَاءِ والسفهاء والمتهتكين، ومن يكثر من الهزل واللعب.

وأكثر ما يجب عليه : تجنب السكر، فإن السكر من الشراب يثير نفسه الشهوانية ويقويها ويحملها على التهتك وارتكاب الفواحش والمجاهرة بها، وبذلك إن الإنسان إنما يردعُ عن القبائح بالعقل والتمييز (...)، ويتجنب مجالس المجاهرين بالشراب والسكر، والخلاعة، ولا يظن أنه إن حضر تلك المجالس، واقتصر على اليسير من الشراب : لم يستضر به، فإن هذا غلط.

وذلك أن من حضر مجالس الشراب، ليس تنقاد له نفسه إلى القناعة بيسير الشراب، بل إن حضر مجالس الشراب، وكان في غاية العفة، تاركا للشراب، متمسكا بالورع، حملته شهوته على التشبه بأهل المجلس، وتاقت نفسه إلى الفعل لما هو أكثر من ذلك، وتهتك بعد الستر والصيانة.

فسيمة أحوال من طلب العفة : عدم حضور مجالس الشراب ومخالطة أهلها والاستكثار من معاشرتهم.

وينبغي : لمن أراد قمع نفسه الشهوانية أن يقل من استماع السماع، وخاصة النسوان والشابات منهن، المتصنعات، فإن للسماع قوة عظيمة في إثارة الشهوة، فإذا انضاف إلى ذلك : أن تكون المسمعة مشتهاة متعلمة لاستمالة العيون إليها : اجتمع على السماع حوادث كثيرة، فربما لم يستطع دفع جميعها عن نفسه، والأولى لمن هم بقهر الشهوة : أن يتجنب السماع، وإن لم يكن منه بد، ولم تستجب نفسه إلى هجره بالكلية، فليقتصر على استماعه من الرجال، ومن لا مطمح للشهوة فيه، والإقلال منه خير وأصون للمتعفف.

فأما الطعام، فينبغي أن يعلم أن غايته هو : الشبع، لدفع ألم الجوع، فخير الطعام ورديه جميعا مشبعان، فليس للمبالغة في تجويد الطعام كبير حظ.

والأولى هو التوسط في أنواع المآكل، وأن يكون في الجنس الذي نشأ عليه الإنسان، واعتاده وألفه، على أن شهوة الطعام والنهم فيه، وإن كان من الأخلاق

الردية فسمو أسهلها وأهونها، وليس يكسب صاحبها من العار ما يكسبه محبة الشراب والمباضعة، ومعاشرة النسوان ومصاحبة الأحداث، المتهيئين للفواحش، فإن ذلك في غاية القبح، وشهوة المأكل أقل قبحا منه، وأخف على فاعله، وهو مع ذلك قبيح، والاستهتار به وكثرة النهم والشره إليه مكروه، وطريق التدرج إلى الاقتصاد في الطعام، هو : أن يبادر ذو الشهوة إلى أي شيء وجده من المأكل، فإن كان المشتهى الذي تاقت نفسه إليه حلوا فإلى أي حلاوة وجدها، وإن كان غير ذلك، فإلى ما يشابهه في الطعم فإنه إذا تناول من الطعام ما يشبهه ذلك المشتهى في الطعم، فإن شهوته تسكن، ونفسه تكف.

وينبغي لمن أحب العفة أن يكون أبدا متيقظاً، ذاكرا لما يلحق الفاجر، والنهم والشره والتهتك (...) ويجعل ذلك دَيْدَنَهُ وشعاره، فإن نفسه ترفض الشهوات وتشتاق إلى التعفف والقناعة، وتطرب عند العدول عن الفواحش، مع القدرة عليها، وترتاح لما ينشر عنها، ويبلغها عن الناس من الثناء الجميل على صاحبها.

فهذا الذي ذكرنا هو : طريق رياضة النفس الشهوانية، وتذليلها وقمعها، وهو طريق الارتياض بالمعادات المحمودة المرضية، فيما يتعلق بالشهوات واللذات.

فأما النفس الغضبية فإن الطريق في قمعها وتذليلها هو : أن يصرف الإنسان همته إلى أن يتفقد السفهاء الذين يسرع إليهم الغضب في أوقات طيشهم وحدتهم وسفههم على خصومهم، وعقوبتهم لخدمهم وعبيدهم، فإنه يشاهد منهم منظرا شنيعا، يأنف منه الخاص والعام، فإن تذكر ما شاهد في أوقات غضبه، وعند جنايات خدمه وعبيده، وعند ذنوب إخوانه وأودائه، وفي جميع محاوراته ومعاملاته فإنه إذا تذكر ما كان استقبحه من السفهاء : انكسرت بذلك سوْرَة غضبه واحجم عما هم بالإقدام عليه من السب والوثوب، فإن لم يكف بالكلية أقصر، ولو أنه غاية الفحش.

وينبغي لمن أراد أن يقهر نفسه الغضبية، أن يذكر أوقات غصبه على من يؤذيه، أو يجني عليه، أنه لو كان هو الجاني، ما الذي كان يستحق على جنايته؟

فإنه بهذا الفعل يعتقد أن درك تلك الجناية، أو أرش ذلك الأذى : يسير جدا.

فإذا اعتقد ذلك، كانت مقابلته للجاني، والمؤذى، بحسب اعتقاده، فلا يسرف في الانتقام، ولا يفحش في الغضب.

فإذا فعل ذلك دائما، وجعله ديدنا، وتفقد معائب السفهاء، ومن يسرع إليه الغضب، لم يعد أن تنكسر نفسه الغضبيا وتناقد، فإذا استمر على ذلك مدة: صار خلقا وعادة.

وينبغي لمن يرغب في تذليل نفسه الغضبية أن يتجنب حمل السلاح، وحضور مواضع الحروب، ومقامات الفتن، ومجالسة الأشرار، ومعاشرة السفهاء، ومخالطة الشرط، فإن هذه المواضع تكسب القلب قساوة وغلظة، وتعدمه الرأفة والرحمة، فتقسوا لذلك نفسه الغضبية.

فإذا كان يريد تذليلها وتسكينها، وجب أن يجعل مجالسته لأهل العلم، وذوي الوقار، والشيوخ، والرؤساء، والأفاضل، ومن يقل غضبه، ويكثر حلمه ووقاره.

وينبغي له أيضا : أن يتجنب المسكر من الشراب، فإنّ السكر يهيج النفس الغضبية أكثر مما يهيج الشهوانية، وبذلك ربما يسرع إلى العربدة، والوثوب على جلسائه، والاستخفاف بهم وسبهم، وذكر أعراضهم، بعد أن كان يتحنن عليهم، ويتودد إليهم.

ولا يكون بين الوقتين إلا بمقدار ما يستحكم عليه السكر، فالسكر مثير للقوة الغضبية، ومقولها، فمن أراد أن تسكن نفسه الغضبية،فلابد أن يتجنب المسكر.

وإن تمكن من هجران الشراب البتة، فهو أصلح لقهر النفس الغضبية والشهوانية - جميعا.

وينبغي لمن أراد تذليل قوته الغضبية والشهوانية أن يستعمل في جميع ما يفعله الفكر، ولا يقدم على الشيء إلا بعد أن يتروى فيه، ويجعل الفكرة واتباع الرأي ديدنه وعادته فإن الرأي وجودة الفكر، يقبحان له السفه وسرعة الغضب،

والإنهماك في الشهوات، واتباع اللذات، فإذا استقبح ذلك أحجم عنه، وعدل إلى ما يقتضيه الرأي والفكر، وإن لم يرتدع بالكلية، فلابد أن يؤثر ذلك فيه، فيقتصر عما يريد الشروع فيه.

وملاك الأمر في «تهذيب الأخلاق» وضبط النفس الشهوانية والنفس الغضبية هي تقوية النفس الناطقة فإن بهذه النفس تكون جميع السياسات.

وهذه النفس إذا قويت متمكنة من صاحبها أمكنه : أن يسوس بها قوتيه الباقيتين، ويكف نفسه عن جميع القبائح، ويتبع أبدا مكارم الأخلاق، وإذا لم تكن هذه النفس قوية في صاحبها، وكانت مقهورة خافتة، فأول ما ينبغي أن يعتمده في سياسة أخلاقه أن يروض هذه ويقويها، وتقوية هذه النفس إنما يكون بالعلوم العقلية، فإنه إذا نظر في العلوم العقلية ودقق النظر فيها ودرس كتب الأخلاق والسياسة، وداوم عليها تيقظت نفسه،وتنبهت، وانتعشت من خمولها، وأحست بفضائلها، وأنفت من رذائلها، وذلك أن هذه إنما تضعف وتخفت إذا عدمت الفضائل والمناقب، واستولت عليها الرذائل، فإذا اقتنت الفضائل، واكتسبت الآداب، تيقظت من غشيتها، وثارت من سكرتها، وقويت بعد ضعفها.

وفضائل هذه النفس هي : العلوم العقلية، وخاصة ما دق منها، فإذا ارتاض الإنسان بالعلوم العقلية شرفت نفسه، وعظمت همته، وقويت فكرته، وتمكن من نفسه، وتملك أخلاقه، وقدر على إصلاحها، وانقاد له طبعه، وسهل عليه تهذيبه، وأذعنت له القوة الغضبية والشهوانية، وهان عليه قمعها وتذليلها.

فأول ما ينبغي أن يبتدئ به من يحب سياسة أخلاقه : النظر في كتب الأخلاق، والسياسة، ثم الارتباض بعلوم الحقائق، فإن أشرف ما تكون النفس إذا أدركت حقائق الأمور، وشرفت على هيئات الموجودات.

وإذا شرفت نفس الإنسان وعلت همته : ترقى إلى مراتب أهل الفضل.

ومما يصلح النفس الناطقة ويقويها أيضا : مجالسة أهل العلم، ومخالطتهم، والإقتداء بأخلاقهم وعاداتهم، وخاصة أصحاب علوم الحقائق، والمتيقظين منهم، المستعملين في جميع أمورهم ما تقتضيه علومهم، وتوجيه عقولهم.

فأما تمييز عادات النفس الناطقة، واستعمال ما حسن منها واطراح ما قبح، فذلك إنما يمكن ويسهل أيضا إذا راض نفسه الناطقة فإن النفس الناطقة إذا ارتاضت بالعلوم الحقيقية، وتيقظت، وشرفت : أنفت من العادات المستقبحة وتنزهت عن التدنس بها، فيهون حينئذ على صاحبها تجنب ما يكره من عاداتها، ويتغلب عليه استحسان الأخلاق الجميلة، والتخلق بها، وقد تبين من جميع ما ذكرنا : أن طريق الارتياض وبالأخلاق المحمودة : المرضى منها، والتصنع لاعتيادها، واتباع المحمود المرضى منها، واجتناب المذموم والمستقبح.

وتذليل قوة الشهوة الغضبية، وضبطها وقهرها هو : إصلاح النفس الناطقة وتقويتها، وتحليتها بالفضائل والاداب والمحاسن، فإن ذلك هو آلة السياسة، ومركب الرياضة، ومن لم يتمكن من اكتساب العلوم العقلية والامعان فيها، أو تعذر عليه ذلك، فليبذل جهده في تدقيق الفكر، ومجاهدة النفس، وتمييز ما بين عاداته القبيحة والجميلة، وينظر أيها أجدى عليه، وأيها أنفع له، وأيها أحمد عاقبة وأبقى على الأيام، فإنه إذا صدق نفسه، وجد شهواته ولذاته إنما هي ملذة وقت استعمالها فقط، فأما بعد مفارقتها، فليست باقية عليه، ولا نافعة له ويجد عارها وشينها باقيا على الدهر، متداولا بين الناس، يعاب به ويزرى عليه بقبحه.

وكذلك شدة الغضب، والتسرع إلى الانتقام والسب، والفحش، فإنه إذا انجلت غمرته، وسكنت سَوْرَتُهُ، وتأمل أمر ما فعله : وجده قبيحا، و لم يجده مجديا ولا مفيدا.

وقد صار ما فعله عند الغضب نقيصة يوسم بها، ومعرة يسب بها.

وربما ارتكب من الغضب جنايات، يعاقب عليها، ويؤدب من أجلها.

وكذلك العادات المكروهة من عادات النفس الناطقة أيضا يجدها غير نافعة ولا مجدية.

وذلك أن : الحسد، والحقد، والخبث، وأمثال هذه : لا ينتفع بها صاحبها، وان انتفع بالخبث والشر، فشر منفعة.

ومع ذلك هو : ضار له، فإن من تشرر : قصده الناس واستعدوا لأذيته وتصدوا للاضرار به، وتوقوه، واحترزوا منه، وكرهوا نفعه، وقصروا وجوه الخير عنه، واجتهدوا في ذلك.

وما أسوأ حال من هذه صفته، فمستعمل الشر والخبث سيئ الحال، يضره شره أكثر مما ينفعه.

فإذا حاسب الإنسان نفسه، وأجال فكره، وتمييزه : علم أن الضرر في مساوئ الأخلاق أكثر من النفع، وأن الذي يعده منها نفعا ليس هو بنفع على الحقيقة، وهو يسير جدا غير باق، ولا مستمر.

فإن هذا اليسير الذي يعده نفعا لا يفي بالضرر الكثير، والعار الدائم المتصل.

ويعلم أيضا أن : الشر والخبث يجلبان عليه الشر، ويوحشان منه الناس.

فإذا أدام ذلك، وأكثر منه، قوى في نفسه اتباع محاسن الأخلاق، وسهل عليه اطراح مساويها ومقابحها، وغلب عليه الخير والسداد، وفرغ من الغيب والعار.

فإذا فعل ذلك دائما : لم يلبث أن يصلح أخلاقه، ويحسن طريقته، ويهذب شمائله، ويلحق برتبة أهل الفضل، ويتميز عن أهل الدنس والنقص.

عن كتاب : تهذيب الأخلاق ص ص 44 إلى 52
تحقيق وتقديم : عبد الرحمن حسن محمود
عالم الفكر، ط 1 ، د ت

الصمت

الصمت باللسان عن الحديث بغير الله تعالى مع غير الله جملة واحدة، وصمت بالقلب عن الخاطر خطر له في النفس في كون من الأكوا البتة.

فمن صمت لسانه و لم يصمت قلبه خف وزره، ومن صمت لسانه وقلبه ظهر له سره وتجلى له ربه.

ومن صمت قلبه و لم يصمت لسانه، فهو ناطق بلسان الحكمة، ومن لم يصمت بلسانه ولا بقلبه، كان مملكة للشيطان.

فَصَمْتُ اللسان من منازل العامة (...) وصمت القلب من صفات المقربين وأهل المشاهدات.

وحال صمت السالكين : السلامة من الآفات، وحال صمت المقربين : مخاطبة التأنيس.

فمن التزم الصمت في جميع الأحوال كلها، لم يبق له حديث إلا مع ربه؛ فإن الصمت على الإنسان محال في نفسه.

فإذا انتقل من الحديث مع الأغيار إلى الحديث مع ربه، كان نجيا مقرباً مؤيداً في نطقه، وإذا نطق، نطق بالصواب، لأنه ينطق عن الله تعالى في نبيه عليه السلام، (الذي لا) ينطق عن الهوى..

(...) قال تعالى : ﴿لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس﴾ (النساء : 114) (...) وقال الله تعالى : ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ (البينة : 5)

ولحال الصمت مقام الوحي على ضروبه، والصمت يورث معرفة الله تعالى وتقدس.

رسالة الصمت لابن عربي
كتاب ست رسائل من الترات العربي الإسلامي
نشر : د. عبد اللطيف محمد العبد، القاهرة 1982م

اَلْحُكْـــمُ

الحكم نتيجة الحكمة، والعلم نتيجة المعرفة، فمن لا حِكْمَةَ له لا حُكْمَ له، ومن لا معرفة له لا علم له.

فالحاكم العالم بالله قائم، والحكيم العارف بالله واقف، الحكماء العالمون لاَميون، والحكماء العارفون يائيون.

ولما شغف الزاهد بترك دنياهُ، والمتوكل يَكِلُ أمره إلى مولاه، والمريد بالسماع والوجد، والعابد بالعبادة والجهد، والحكيم العارف بالهمة والسند، غاب العاملون الحاكمون في الغيب، فلم يعرفهم عارف، ولا مريد سالك، ولا شهدهم متوكل ولا زاهد.

فترك الزاهد للعوض، وتوكل المتوكل لنيل الغرض، وتراجع المريد لتنفيس الكرب، واجتهاد العابد رغبة في القرب، وقصد العارف الحكم بهمته الوصول.

وإنما يتجلى الحق لمن أُمْحِيَّ رَسْمُهُ، وَزَالَ عنه اسمه. فالمعرفة حجاب على المعروف، والحكمة باب يكون عند الوقوف، وما بقي من الأمر صاف فأسباب كالحروف، وهذه كلها علل تعمي الأبصار وتطمس البصائر.

لولا وجود الكون لظهر العين، ولولا الأسماء لبرز المسمى، ولولا المحبة لاستمر الوصول، ولولا الحظوظ لهلكت المراتب، ولولا الهوية لظهرت الإنية، ولولاَ هو، لكان أنت، ولولاَ أنت لبدئ الجهد قائما، ولولا الفهم لقوي سلطان العلم.

فإذا تلاشت هذه الظلمة وطارت بمرهفات النقاء هذه البهم :

تجلى لـقـلـبك مـن لم يـزل ... بـه قـاطـنـا في غـيـوب الأزل

رسالة حيلة الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأقوال لابن عربي،
نشر : عبد اللطيف محمد البعد
كتاب ست رسائل من التراث العربي الإسلامي
القاهرة 1982م

المصادر والمراجع المكتوبة بالعربية أو المنقولة إليها

كتاب الله : القرآن الكريم :

ابن عربي (أبو بكر محي الدين) :

– كتاب الفتوحات المكية، أربع مجلدات، دار الفكر، بدون تاريخ.
– كتاب فصوص الحكم، حققه وعلق عليه د. أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1980م.
– كتاب التدابير الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، طبعة ليدن، 1919م، تقديم فون س نيبرج.
– كتاب تهذيب الأخلاق، تحقيق وتقديم عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، ط 1، دون تاريخ.
– كتاب شجرة الكون ويليها حكاية إبليس، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، طبعة أخيرة، القاهرة، 1968م.
– رسالة مشاهدة الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، مجلة الأندلس Al Andalous، ج 20، السنة 1955م.
– رسالة حيلة الأبدال، تحقيق د. عبد اللطيف العبد، القاهرة، 1982م.
– رسائل ابن عربي، حيدرأباد، سنة 1367هـ.
– الذخائر والأعلاق، شرح ترجمان الأسواق، بيروت، 1312هـ.

ابن خلدون (عبد الرحمن) :

– كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر تحقيق وتعليق ذ. محمد بن تاويت الطانجي، ستنبول، 1958م.

ابن رشد (أبو الوليد) :

– كتاب فلسفة «ابن رشد» وضمنه «كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة من اتصال» و«كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة»، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1978م.

ابن تيمية (تقي الدين) :

– مجموع الرسائل والمسائل، بيروت، ط 1، 1983م.

– الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ط 1، القاهرة، دون تاريخ.

ابن وهب (اسحاق) :

– كتاب نقد النثر، بيروت، 1980م.

ابن مسكويه (أحمد) :

– كتاب تهذيب الأخلاق، طبعة الجامعة الأمريكية، بيروت، 1966م

إخوان الصفا :

– كتاب رسائل إخوان الصفا، ثمانية أجزاء، بيروت، 1983م.

ابن الخطيب (لسان الدين) :

– «روضة التعريف بالحب الشريف» تحقيق محمد الكتاني، دار الثقافة، بيروت، 1970م.

الكتبي (ابن شاكر) :

– كتاب فوات الوفيات، القاهرة، 1955م.

أمين (عثمان) :

– كتاب «الفلسفة الرواقية»، ط 2، القاهرة، 1971.

البادسي (عبد الحق بن إسماعيل) :

– كتاب «المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف»، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، 1982م.

بدوي (عبد الرحمن) :
- كتاب ربيع الفكر اليوناني، دار القلم، ط 5، بيروت، 1979م.

بروكلمان (كارل) :
- كتاب تاريخ الأدب العربي، دار المعارف، القاهرة، 1961 - 1962م.

التفتزاني (أبو الوفا) :
- كتاب ابن عطاء الله الأسكندري وتصوفه، ط 1 ، القاهرة، 1957م.
- الطريقة الأكبرية : الكتاب التذكاري، المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون، القاهرة، 1969م.

الجيلي (عبد الكريم) :
- كتاب شرح مشكلات الفتوحات المكية، دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان، سنة 1992م.

الراندي (ابن عباد) :
- كتاب الرسائل الكبرى، طبعة فاس، 1320م.

الشيبي (كمال) :
- كتاب الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، ط 2 ، 1969م.

عفيفي (أبو العِلاَ) :
- «نظرية الإسلاميين في الكلمة»، مجلة كلية الآداب، القاهرة، مج II، الجزء الأول، القاهرة، 1934م.
- مقال من أين استقى محي الدين بن عربي فلسفته الصوفية، مجلة كلية الآداب، القاهرة أ ـ ج، 1933م.
- كتاب «التصوف الثورة الروحية في الإسلام»، دار الشعب، بيروت، بدون تاريخ.

الغزالي (أبو حامد) :
- كتاب «إحياء علوم الدين»، خمس مجلدات، دار الفكر، دون تاريخ.
- كتاب «المنقذ من الضلال»، بيروت، دون تاريخ.

غني (قاسم) :
- كتاب «تاريخ التصوف الإسلامي»، ترجمةُ عن الفارسية صادق نشأة، القاهرة، 1972م.

غالب (مصطفى) :
- إخوان الصفا، بيروت، 1979.

الغراب (محمود) :
- كتاب «محي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه»، القاهرة، 1403هـ.

فرغلي (عبد الحفيظ) :
- كتاب «الشيخ الأكبر»، أعلام العرب، 1968م.

الفاسي (تقي الدين) :
- كتاب «العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين»، ثمان أجزاء، الجزء 5/8.

القاشاني (عبد الرزاق) :
- كتاب «اصطلاحات الصوفية»، تحقيق محمد كمال إبراهيم، ط 1، مصر، 1981م.

الكوفي (أبو البقاء أيوب موسى) :
- كتاب «الكليات»، دمشق، 1982م.

المقري التلمساني (أحمد بن محمد) :
- كتاب «نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب»، سبعة أجزاء، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1968م

منصف (عبد الحق) :
- كتاب «الكتابة والتجربة الصوفية» (نموذج محي الدين بن عربي)، ط 1، الرباط، 1988م.

محمود (عبد القادر) :
- كتاب «الفلسفة الصوفية في الإسلام»، ط 1، القاهرة، 1966م.

مـروة (حسين) :

– كتاب «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، ط 1، بيروت، 1979م.

نيكولسون (رينولد) :

– كتـاب «في التصـوف الإسـلامـي وتـاريـخه»، ترجـمة وتعليق أبو العِلا عفيفي، القاهرة، 1969م.

نصر (حامد أبو زيد) :

– كتاب «فلسفة التأويل»، ط 2، لبنان، 1993م.

الهجويري (أبو الحسن علي) :

– كتاب «كشف المحجوب»، دراسة وترجمة وتحقيق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، ج 1، مصر، 1974م.

مصادر ومراجع بلغات أجنبية

ASIN PALACIOS (Miguel) :

- Un précursor hispano - musulman de Sain Juan de la Cruz, R. AL Andalus, Vol : I, pp. de 7 à 79, Madrid, 1933.

NWIA (PAUL) L.X. SJ. :

- Ibn Abbad de Ronda, Revue de recherches et d'études institut des lettres orient.

CHALLENGER (Jack) :

- Théorie de la connaissance J. Vrin 1978.

CORBIN (Henry) :

- L'immagination créatrice chez Ibn Arabi, Paris, 1958, Edition flamarion.

BERGSON (Henri) :

- Les deux sources de la morale et de la religion, Press Universitaire de France, Paris, 1976.

LAOUST (Henri) :

- Chiisme dans l'Islame, Paris, Payo, 1933.

فهـــرس

إهــــــداء 3

تقــــديم 5

مــدخـــل :

وحدة الوجود في مذهب ابن عربي الصوفي الفلسفي

وحدة الوجود المرسلة 9

الفصل الأول :

مبحث الوجود في مذهب ابن عربي الصوفي الفلسفي

وحدة الوجود المرسلة 17

الفصل الثاني :

مبحث المعرفة في مذهب ابن عربي الصوفي الفلسفي

وحدة المعرفة 35

الفصل الثالث :

مبحث الأخلاق في مذهب ابن عربي الصوفي الفلسفي

وحدة الفعل الأخلاقي 55

الفصل الرابع :

مدرسة وحدة الوجود الصوفية بعد ابن عربي 79

خـــاتمـــة 88

ملحق خاص ببعض النصوص المختارة للشيخ محيي الدين بن عربي 89

المصادر والمراجع بالعربية 145

المصادر والمراجع الأجنبية 150

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

فلسفة ابن عربي الصوفية شجرة عظيمة، جذورها تضرب في أعماق الفكر الإنساني، وأغصانها فارِعَة بلغت كل الآفاق. وهذا الكتاب، محاولة للحفر عن جذور تلك الفلسفة، والكشف عن إنتماءاتها الفكرية ومنهجها في البحث والأسس النظرية التي تقوم عليها. كما يُقدم بشكل شامل مركز وواضحِ قدر الإمكان، لأهم القضايا التي تَنَاولتْها، سواء منها الأنطولوجية أو الإبستمولوجية أو الأكسيولوجية، بمنظور تحليلي- نقدي وتركيبي.

وأخيرا فهو محاولة كذلك لِتتبع تفرعاتها والوقوف على الآثار الفكرية التي خَلَّفتها، والتي كانت أساس قيام مدرسة فلسفية هامة وهي : «المدرسة الأكبرية»، إشتهر أتباعها شرقاً وغربا.

****

صدر للمؤلف الدكتور محمد العدلوني الإدريسي عن دار الثقافة :

- كتاب «مدرسة ابن عربي ومذهبة في الوحدة» سنة 1998.
- كتاب «فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين» سنة 1999.
- كتاب «المرحلة الابتدائية في تكون التصوف الفلسفي بالغرب الإسلامي : ابن مسرة ومدرسته» سنة 2000.
- كتاب "العلوم الإنسانية والفلسفة، لوسيان غولدمان، (ترجمة مشتركة) سنة 2001.
- «معجم مصطلحات التصوف الفلسفي» (كما تداولها متصوفة الغرب الإسلامي) سنة 2002.
- «الرسالة العلمية في التصوف لأبي الحسن الششتري» تقديم دراسة تحقيق وتعليق.

وللمؤلف عدة دراسات وأبحاث في تصوف الغرب الإسلامي منها :

- ابن قسي وكتابه خلع النعلين
- التصوف المغربي على العهد المرابطي
- ابن برجان والتفسير الباطني للقرآن
- التصوف المتأخر بالغرب الإسلامي وخصوصياته
- لغة التصوف الفلسفي ومميزاتها.

وسيصدر قريبا للمؤلف :

- كتاب «التصوف الأندلسي : أسسه النظرية وأهم مدارسه»
- كتاب «أبو الحسن الششتري وفلسفته»